MARCEL MAUSS

Sociología y Antropología



SEMILLA Y SURCO

Colección de Ciencias Sociales

SERIE DE SOCIOLOGIA

Dirigida por FRANCISCO MURILLO FERROL
Catedrático de la Universidad Autónoma de Madrid

ALONSO HINOJAL, I.: *Sociología de la Medicina.*
BELLEVILLE, Pierre: *Una nueva clase obrera.*
BREESE, G.: *La ciudad en los países en vías de desarrollo.* Comentarios sobre urbanismo y urbanización.
BUCHANAN, Colin D.: *El tráfico en las ciudades.*
CAMPBELL, Colin: *Hacia una sociología de la irreligión.*
CARBONNIER, Jean: *Sociología jurídica.*
COMÍN, Alfonso: *España del Sur.* Aspectos económicos y sociales del desarrollo industrial de Andalucía (2.ª ed. en preparación).
CHRISTIAN, William A., Jr.: *Religiosidad popular.* Estudio antropológico en un valle español.
DAHRENDORF, Ralf: *Sociedad y Libertad.*
DAHRENDORF, Ralf: *Sociedad y Sociología.* La ilustración aplicada.
DURÁN, M.ª Angeles: *El trabajo de la mujer en España.* Un estudio sociológico.
EISENSTADT, S. N.: *Ensayos sobre el cambio social y la modernización.*
ELLIOTT, Philip: *Sociología de las profesiones.*
FITZSIMONS, M. A.; MCAVOY, J. L., y O'MALLEY, F.: *La imagen del hombre.*
GARCÉS, Joan E.: *Desarrollo político y desarrollo económico.* Los casos de Chile y Colombia.
GIL, Federico G., y otros: *Chile 1970-1973: Lecciones de una experiencia.*
GONZÁLEZ SEARA, Luis: *La Sociología, aventura dialéctica.*
GRAZIA, Sebastián de: *Tiempo, trabajo y ocio.*
GRUNDY, K. W., y WEINSTEIN, M. A.: *Las Ideologías de la Violencia.*
HAWLEY, Amos H.: *Ecología humana* (2.ª ed.).
HAWLEY, Amos H.: *La estructura de los sistemas sociales.*
HEINTZ, Peter: *Los prejuicios sociales.* Un problema de la personalidad, de la cultura y de la sociedad.
HODGES, H. M.: *La estratificación social.* Las clases en América.
HOFSTADTER, Richard: *Anti-intelectualismo en la vida norteamericana.*
JARDILLIER, Pierre: *La organización humana de las empresas.*
JIMÉNEZ BLANCO, J.; MOYA, C., y otros: *Teoría sociológica contemporánea.*
KÖNIG, René: *Tratado de Sociología Empírica* (vol. I).
LEFEBVRE, Henri: *Introducción a la Modernidad.*
LINDBECK, J. M. H.: *China: dirección de una sociedad revolucionaria.*
LÓPEZ PINA, A.: *Poder y clases sociales.*
LÓPEZ PINTOR, R., y BUCETA, R.: *Los españoles de los años 70.* Una versión sociológica.
LUQUE BAENA, E.: *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur.*
MACIVER, R. M., y PAGE, Charles H.: *Sociología* (3.ª ed.).
MALLET, Serge: *La nueva condición obrera.*
MARTÍNEZ ALBERTOS, J. L.: *La información en una sociedad industrial.*
MAUSS, Marcel: *Sociología y Antropología.*
MCCOLLOUGH, C., y VAN ATTA, L.: *Estadística para sociólogos.* Iniciación.
MIGUEL, Amando de: *El poder de la palabra.* Lectura sociológica de los intelectuales en Estados Unidos.
MIGUEL, Amando de, y SALCEDO, Juan: *Dinámica del desarrollo industrial de las regiones españolas.*
MIGUEL, Jesús M. de: *El ritmo de la vida social.*
MORÁN, Fernando: *El nuevo reino.* Sentido de la política en Africa negra.
MORENO, José A.: *El pueblo en armas.* Revolución en Santo Domingo.
MURILLO FERROL, Francisco: *Estudios de Sociología política.*
MUSTO, Stefan A.: *Análisis de eficiencia.* Metodología de la evaluación de proyectos sociales de desarrollo.
NINYOLES, Rafael Ll.: *Idioma y poder social.*
PÉREZ DÍAZ, Víctor: *Estructura social del campo y éxodo rural* (2.ª ed.).
PETERSEN, William: *La población.* Un análisis actual.
PICÓ LÓPEZ, J.: *Empresario e industrialización.* El caso valenciano.
PROSHANSKY, H., y SEIDENBERG, B.: *Estudios básicos de Psicología social.*
RODRÍGUEZ ARANDA, L.: *Ideas para una Sociología del pueblo español.*
RUIZ RICO, Juan José: *El papel político de la Iglesia Católica en la España de Franco.*
SALCEDO, Juan: *Madrid culpable.*
SOTELO, Ignacio: *Sociología de América Latina.* Estructuras y problemas (2.ª ed.).
TIERNO GALVÁN, Enrique: *Conocimiento y ciencias sociales.*
TOHARIA, José Juan: *El juez español.* Un análisis sociológico.
YOUNG, M., y WILLMOTT, P.: *La familia simétrica.* Un estudio sobre el trabajo y el ocio.

SOCIOLOGIA Y ANTROPOLOGIA



COLECCION DE CIENCIAS SOCIALES

SERIE DE SOCIOLOGIA

2
12250

Marcel Mauss

SOCIOLOGIA Y ANTROPOLOGIA

Precedido de una
INTRODUCCION A LA OBRA DE MARCEL MAUSS
por
Claude Lévi-Strauss

LA BIBLIOTECA IDEAL



EDITORIAL TECNOS
MADRID

Los derechos para la versión castellana de la obra
SOCIOLOGIE ET ANTHROPOLOGIE
editada por PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE, París,
son propiedad de
EDITORIAL TECNOS, S. A.

Traducción de la 4.ª edición francesa por
TERESA RUBIO DE MARTIN-RETORTILLO

1.ª edición, 1971
Reimp., 1979

© EDITORIAL TECNOS, S. A., 1979
O'Donnell, 27 - Madrid-9
I. S. B. N.: 84-309-0798-X
Depósito Legal: M-9510-1979

Printed in Spain - Impreso en España por Gráficas Lormo - Isabel Méndez, 15 - Madrid-18

INDICE

TERCERA PARTE

RELACIONES REALES Y PRACTICAS ENTRE LA SOCIOLOGIA Y LA PSICOLOGIA

CUARTA PARTE

EFECTOS FISICOS OCASIONADOS EN EL INDIVIDUO POR LA IDEA DE LA MUERTE SUGERIDA POR LA COLECTIVIDAD

(Australia y Nueva Zelanda)

QUINTA PARTE

SOBRE UNA CATEGORIA DEL ESPIRITU HUMANO: LA NOCION DE PERSONA Y LA NOCION DEL "YO"

SEXTA PARTE

TECNICAS Y MOVIMIENTOS CORPORALES

SEPTIMA PARTE

MORFOLOGIA SOCIAL

ANEXOS:

PROLOGO A LA PRIMERA EDICION (1950)

Al publicar este conjunto de estudios del tristemente desaparecido Marcel Mauss creemos satisfacer el legítimo deseo de sociólogos y etnógrafos, así como el de los estudiantes de ambas disciplinas que venían manifestándose en este sentido desde hacía tiempo. En efecto, cada uno de estos estudios, y en especial los dos primeros, que son los más importantes dentro de los aquí recogidos, constituyen auténticas monografías de Sociología, ya que su calidad y contenido sobrepasa la de muchos libros. El hecho de que los lectores se encontraran ante la imposibilidad de consultarlos sin antes localizar las revistas en que estaban dispersos constituía una verdadera traba, tanto en Francia como en el extranjero, para llevar a cabo el trabajo científico. Nos sentimos especialmente satisfechos de que una obra maestra de la Sociología francesa como es Le Don pueda por fin aparecer en un volumen completo y fácilmente manejable gracias a la «Bibliothèque de Sociologie Contemporaine», dentro de la cual constituye una de las primeras publicaciones.

Nuestro propósito no ha sido el incluir dentro de este texto la totalidad de las publicaciones, siempre importantes, de Marcel Mauss. Estudios tan famosos como Les variations saisonnières des Sociétés Esquimaux, así como la Memoria Fragment d'un Plan de Sociologie générale descriptive *, el comienzo de su tesis sobre La Prière y su conocido estudio sobre Le Sacrifice, sin olvidar por ello los artículos escritos en colaboración, ya sea con Durkheim, De quelques formes primitives de classification, ya sea con Fauconnet sobre Sociologie (incluida en la Grande Encyclopédie Française), así como otros distintos estudios, no han podido incluirse en este texto.

Las razones son múltiples. Por un lado, hemos pensado reservar para la publicación de las obras completas de Mauss estudios como Variations saisonnières, el Fragment d'un plan y Sociologie, puesto que no toman directamente su punto de partida en las creencias y psicología colectiva de los pueblos primitivos a que se consagran los recogidos en este texto. Por otra parte, nos ha parecido imposible—y esto sintiéndolo profundamente—reproducir La Prière, ya que el mismo autor detuvo su publicación, pues quería modificar el texto; Le Sacrifice ha aparecido ya en otro libro, Les Mélanges d'Histoire des Religions, de Henri Hauber y Marcel Mauss, y el artículo De quelques formes primitives de classification fue firmado por Mauss y Durkheim al mismo tiempo; por tanto, su publicación dentro

---

* La tercera edición (1966) de *Sociologie et anthropologie* comprende también el ensayo de Marcel Mauss sobre las *Sociétés Eskimos*, que apareció por vez primera en *L'Année sociologique* (t. IX, 1904-1905) y que no fue publicado de nuevo; tal ha sido el deseo de Georges Gurvitch antes de morir. *(N. de los Eds.)*

de este texto podría plantear delicados problemas. Por último, la obra de Mauss La Nation *esperamos que no tardará mucho en aparecer en un volumen separado dentro de esta misma colección* *.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, hemos pensado que lo mejor era reunir en este volumen los estudios de Mauss que podían publicarse sin crear dificultades, y que se centran sobre un tema que comienza a designarse cada vez más con el término de «antropología cultural».

Como Marcel Mauss ha tocado estos temas con su calidad de maestro, no sólo desde el punto de vista de la etnografía, sino también como gran sociólogo que es, el título de este libro venía impuesto tomando el término antropología en el amplio sentido de antropología cultural con que se usa en América.

Entre los estudios que publicamos, únicamente L'Esquisse d'une théorie générale de la Magie *ha sido firmado por Mauss y Henri Hubert, a quien queremos aquí rendir homenaje a su memoria. El lector encontrará en la Introducción, de Claude Lévi-Strauss, una imagen de la impresionante e inagotable riqueza de la herencia intelectual legada por este gran sabio, además de una interpretación muy personal de su obra.*

GEORGES GURVITCH

---

* Colección "Bibliothèque de Sociologie Contemporaine", de Presses Universitaires de France. *(N. del T.)*

INTRODUCCION A LA OBRA DE MARCEL MAUSS

Pocas enseñanzas han permanecido tan esotéricas y pocas también han ejercido al mismo tiempo una influencia tan profunda como las de Marcel Mauss. De su pensamiento, oscuro a veces, debido a su misma densidad, pero donde no faltaban continuos destellos de ingeniosidad; de su método tortuoso, que parecía perderse hasta el momento en que el más inesperado de los caminos conducía hasta el fondo del problema, sólo aquellos que conocieron y oyeron al hombre pueden plenamente apreciar su fecundidad y declararse en deuda con él. No nos ocuparemos aquí de cuál ha sido el papel que ha jugado dentro del pensamiento etnológico y sociológico francés, puesto que ya ha sido estudiado en otro lugar [1]; limitémonos a recordar que la influencia de Mauss no sólo se ha ejercido sobre los etnógrafos, entre los cuales ninguno puede decir que ha escapado a ella, sino también sobre lingüistas, psicólogos, historiadores de las religiones y orientalistas, e incluso dentro del campo de las ciencias sociales y humanas; una pléyade de investigadores franceses le son de alguna forma deudores de su orientación. Para los demás, su obra escrita estaba excesivamente dispersa y con frecuencia difícilmente accesible; el azar de un encuentro o la lectura de uno de sus trabajos podía despertar intereses profundos, como puede verse en la obra de Radeliffe-Brown, Malinowski, Evans-Pritchard, Firth, Herskovits, Lloyd Warberm, Redfield, Kluckhohn, Elkin, Held y muchos otros. En general, la obra y el pensamiento de Mauss han ejercido su influencia más a través de los colegas y discípulos que estaban en contacto continuo u ocasional con él, que por medio de sus palabras o escritos. Es a esta situación paradójica a lo que viene a poner remedio esta colección de memorias y comunicaciones, que están muy lejos de agotar el pensamiento de Mauss y de la cual hay que esperar que sea el comienzo de una serie de volúmenes en que la obra completa, ya publicada, ya inédita, realizada personalmente o en colaboración, pueda por fin ser conocida en su totalidad.

I

Lo primero que sorprende es lo que podríamos denominar *el modernismo* del pensamiento de Mauss. El *Essai sur l'Idée de Mort* hace pensar en problemas que la medicina psicosomática ha dado actualidad sólo a lo largo de estos últimos años. Por otra parte, si bien es cierto que los tra-

---

[1] C. LÉVI-STRAUSS, "Sociología francesa", en *La Sociologie au XXème siècle*, Presses Universitaires de France, 1947, vol. 2 *(Twentieth Century Sociology*, New York, 1946 capítulo XVII).

bajos sobre los que W. B. Cannon ha fundamentado su interpretación psicológica de los trastornos que él denomina homeostáticos se remontan a la primera guerra mundial, es en una época mucho más reciente [2] cuando el ilustre biólogo incluye dentro de su teoría esos especiales fenómenos que parecen poner inmediatamente en contacto lo psicológico y lo social, tema sobre el que Mauss llamó la atención en 1926, y no porque fuera él quien los descubriera, sino porque fue uno de los primeros en subrayar su autenticidad, su generalidad y, sobre todo, su extraordinaria importancia para una adecuada interpretación de las relaciones entre el individuo y el grupo.

El problema de las relaciones entre el individuo y el grupo que domina hoy la etnología contemporánea inspiró ya la comunicación sobre las «técnicas corporales», con la cual se cierra este volumen, al afirmar el valor fundamental para las ciencias del hombre, de un estudio de la forma en que cada sociedad impone al individuo el uso rigurosamente determinado de su cuerpo. Mauss anuncia una de las preocupaciones más actuales de la escuela antropológica americana, que ha quedado plasmada en los trabajos de Ruth Benedict, Margaret Mead, así como en los de la mayor parte de los etnólogos de la joven generación. La estructura social imprime su sello sobre los individuos por medio de la educación de las necesidades y actividades corporales. «Se enseña a los niños... a dominar sus reflejos... Se inhiben ciertos miedos..., se seleccionan los movimientos y lo que los detendrá.» Para esta búsqueda de la proyección de lo social sobre lo individual debe examinarse el fondo de las costumbres y de las conductas, pues en este campo nada es fútil, ni gratuito, ni superfluo: «la educación del niño está llena de lo que se llaman detalles, pero que son esenciales», a lo que añade: «miles de detalles inobservados, pero que deben ser objeto de observación, componen la educación física, cualquiera que sea la edad y el sexo».

De este modo, Mauss estableció no sólo el que luego ha sido el plan de trabajo de la etnografía moderna durante estos últimos diez años, sino que al mismo tiempo reconoció la importancia de las consecuencias de esta nueva orientación; es decir, el acercamiento de la etnología al psicoanálisis. El hombre dotado de una formación intelectual y moral tan púdica como la del neo-kantismo que reinaba en nuestras Universidades a finales del siglo pasado, necesita mucho valor y clarividencia para lanzarse a la búsqueda «de estados psíquicos desaparecidos en la infancia», resultados «de contactos de piel y de sexos», y para darse cuenta de que esto le lleva a meterse «de lleno en el psicoanálisis, seguramente con bastante fundamento en este caso». De aquí la importancia, plenamente reconocida por él, del momento y forma del destete, y de la forma en que el bebé es manejado; entrevé incluso una clasificación de los grupos humanos en «gentes de cuna... y gentes sin cuna».

Será suficiente citar los nombres y las investigaciones de Margaret Mead, Ruth Benedict, Cora du Bois, Clyde Kluckhohn, D. Leighton, E. Erikson,

[2] W. B. CANNON, "Voodoo" Death, *American Anthropologist*, n. s., vol. 44, 1942.

K. Davis, J. Henry, etc., para comprender la novedad de estas tesis presentadas en 1934, es decir, el año en que aparecen *Patterns of culture,* todavía muy alejados de este planteamiento del problema y al mismo tiempo en que Margaret Mead estaba elaborando sobre el terreno, en Nueva Guinea, los principios de una doctrina bastante semejante, y de la que es sabido la influencia que estaba destinada a ejercer.

Mauss permanece todavía hoy, desde dos puntos de vista diferentes, por delante de todas las investigaciones llevadas a cabo *a posteriori.* Al abrir a las investigaciones etnológicas un nuevo campo, el de las técnicas corporales, no se limitó a reconocer la incidencia de estos estudios sobre el problema de la integración cultural, sino que subrayó también su importancia intrínseca; a este respecto, nada o casi nada se ha añadido. Desde hace diez o quince años los etnólogos se han ocupado de ciertas disciplinas corporales, pero solamente en la medida en que confiaban con ello determinar los mecanismos de que se sirve el grupo para modelar el individuo a su imagen. En realidad, nadie se ha ocupado todavía de llevar a cabo ese inmenso trabajo que consiste en la descripción y el inventario de los usos que los hombres han hecho y hacen de su cuerpo a lo largo de la Historia y en todo el mundo, trabajo que Mauss consideraba de una necesidad urgente. Coleccionamos los productos de la industria humana, recogemos los textos orales o escritos, y, sin embargo, continuamos ignorando las inmensas y variadas posibilidades de ese instrumento universal y a disposición de cada uno, que es el cuerpo humano, exceptuando únicamente aquellas posibilidades, limitadas y parciales, que forman parte de nuestra cultura particular.

Mas todo etnólogo que haya trabajado sobre este tema sabe que estas posibilidades varían asombrosamente según los grupos. Las capacidades de excitabilidad, los límites de la resistencia son diferentes en cada cultura; los esfuerzos «irrealizables», los dolores «insufribles», los placeres «extraordinarios» están menos en función de las particularidades individuales que de los criterios sancionados por la aprobación o desaprobación colectiva. Cada técnica, cada conducta, aprendida y transmitida por tradición, están en función de ciertas sinergias nerviosas y musculares que constituyen cada una un verdadero sistema, solidario, por otra parte, con un determinado contexto sociológico. Esto es una verdad aplicable no sólo a las más humildes técnicas, como son la producción de fuego por frotamiento, o la talla de instrumentos de piedra a golpes, sino también a esas grandes construcciones, a la vez físicas y sociales, en que consisten las diferentes gimnasias (incluida la gimnasia china, tan diferente de la nuestra, y la gimnasia visceral de los antiguos Maoris, de la que no sabemos casi nada), o las técnicas de respiración china e hindú, e incluso los ejercicios de circo, que constituyen un viejo patrimonio de nuestra cultura, cuya conservación abandonamos al azar de las vocaciones individuales y a las tradiciones familiares.

Este conocimiento de las diversas modalidades de utilización del cuerpo humano será especialmente necesario en el momento en que el desarrollo

de los medios mecánicos a disposición del hombre tienda a apartar a éste del ejercicio y aplicación de los medios corporales, excepción hecha del deporte, que es una parte importante, pero sólo una parte, de las conductas imaginadas por Mauss y que además varía según los grupos. Sería de desear que una organización internacional, como es la UNESCO, se ocupara de llevar a cabo el programa presentado por Mauss en esta comunicación. Si los *Archives internacionales des Techniques corporelles* realizaran el inventario de todas las posibilidades del cuerpo humano, de los métodos de aprendizaje y de los ejercicios empleados para el montaje de cada técnica, llevarían a cabo una labor de carácter realmente internacional, ya que no hay en el mundo un solo grupo humano que no pueda aportar una contribución original a esta empresa; al mismo tiempo se crearía un patrimonio común y accesible a toda la humanidad, patrimonio cuyo origen se remonta a hace millones de años y cuyo valor práctico es y seguirá siendo siempre actual; por otra parte, la utilización común permitiría, más que cualquier otro medio, puesto que adopta la forma de experiencias vividas, que cada hombre sienta la solidaridad intelectual y física que le une a toda la humanidad. Esta labor servirá al mismo tiempo para contrarrestar los prejuicios de raza, puesto que frente a las concepciones racistas que desean ver el hombre como un producto de su cuerpo, se demostrará por el contrario que es el hombre quien siempre y en todo lugar ha sabido hacer de su cuerpo un producto de sus técnicas y de sus actuaciones.

Pero no son sólo razones morales y prácticas las que militan en su favor; aportaría informaciones de una riqueza insospechada sobre migraciones, contactos culturales o aportaciones que se sitúan en un pasado lejano y cuyos gestos, en apariencia insignificantes, transmitidos de generación en generación, protegidos incluso por su misma insignificancia, dan mejor testimonio que los yacimientos arqueológicos o los monumentos a determinadas personas. La posición de la mano del hombre durante la micción, la preferencia por lavarse en agua corriente o estancada, siempre viva en la costumbre de cerrar o de dejar abierto el tapón del lavabo mientras corre el agua, etc., son ejemplos de una arqueología de las costumbres corporales que en la Europa moderna y (con mayor razón en otros continentes) aportarían al historiador de la cultura conocimientos de tanto valor como los de la prehistoria o la filología.

* * *

Nadie mejor que Mauss, que se entretenía en leer los límites de la cultura céltica, en la forma de los panes, puestos en los estantes de las panaderías, podría sentir esa solidaridad del pasado con el presente, transcrita en las más humildes y concretas de nuestras costumbres. Mas al subrayar la importancia de la muerte mágica y de las técnicas corporales, su pensamiento estaba dirigido a crear otro tipo de solidaridad, que es el tema principal de la tercera comunicación publicada en este volumen:

Rapports réels et pratiques de la Psychologie et de la Sociologie. En este caso, estamos en presencia de un tipo de hechos «que habrá que estudiar inmediatamente: aquellos en que la naturaleza social forma parte muy directa de la naturaleza biológica del hombre» [3]. Son estos datos privilegiados los que permitirán atacar el problema de las relaciones entre psicología y sociología.

Ha sido Ruth Benedict quien ha demostrado a los etnólogos y a los psicólogos contemporáneos que la descripción de los fenómenos de que se ocupan unos y otros se puede realizar en un lenguaje común tomado de la psicopatología, lo que constituye en sí mismo un misterio. Diez años antes, Mauss se había dado cuenta de ello con una lucidez tan profética que, imputado únicamente al abandono en que habían quedado las ciencias del hombre en nuestro país, puede llegar a comprenderse que este amplio campo de investigación, cuya entrada había quedado tan preparada, no fuera puesto en explotación. Efectivamente, desde 1924 Mauss se dirigirá a los psicólogos, y al definirles la vida social como «un mundo de relaciones simbólicas» les dirá: «Mientras que vosotros captáis estos casos de simbolismo muy de tarde en tarde, y con frecuencia dentro de una serie de actos anormales, nosotros los captamos en gran número continuamente, y, además, en la múltiple repetición de hechos normales.» La tesis de *Patterns of Culture* se anticipó en esta fórmula, de la cual el autor, sin duda alguna, jamás tuvo conocimiento, y es una pena, pues si la hubieran conocido acompañada de sus ulteriores desarrollos, Ruth Benedict y su escuela se habrían defendido con más facilidad de los reproches que con frecuencia se les hicieron.

Efectivamente, la escuela psicosociológica americana, al tratar de definir un sistema de correlación entre la cultura de grupo y el psiquismo individual, se había puesto en peligro de quedar encerrada en un círculo sin salida. Su primera iniciativa fue dirigirse al psicoanálisis para pedirle que señalara qué expresiones de la cultura de grupo determinaban actitudes individuales duraderas, y a partir de entonces etnólogos y psicoanalistas entraron en una discusión interminable sobre la primacía respectiva de cada factor. ¿Tiene cada sociedad unos caracteres institucionales, debido a las particularidades de carácter de sus miembros, o, por el contrario, esta personalidad está en función de ciertos aspectos de la educación durante la infancia, que son a su vez fenómenos de tipo cultural? La discusión carecen de solución si no se parte de que las dos categorías no están la una frente a la otra, en una relación de causa a efecto (cualquiera que sea, por otra parte, la posición respectiva que se da a cada una de ellas), ya que la formulación psicológica es sólo una traducción, en el plano del psiquismo individual, de una estructura puramente sociológica. Esto mismo

[3] El lector completará el estudio de este pensamiento de Mauss, leyendo otros dos artículos que no aparecen en este volumen: "Salutations par le Rire et les Larmes", en *Journal de Psychologie*, 1922, y "L'Expression obligatoire des Sentiments", *ibid.*, del mismo año.

es lo que Margaret Mead ha dejado sentado en una reciente publicación [4], al demostrar que los *tests* de Rorschach, aplicados a los indígenas, no descubren nada que el etnólogo no haya aprendido ya, siguiendo los métodos de investigación propiamente etnológicos, aunque sí serán útiles para facilitar una traducción psicológica de los resultados establecidos de forma independiente.

Es justamente esta subordinación de la psicología a la sociología lo que Mauss pone de relieve. Ruth Benedict, sin duda, jamás ha pretendido considerar determinados tipos de cultura como trastornos psicopatológicos, y todavía menos explicar los primeros por medio de los segundos, si bien no cabe duda de que ha sido imprudente utilizar una terminología psiquiátrica para definir los fenómenos sociales, cuando, en realidad, la verdadera relación se establecería en el orden contrario.

Está en la naturaleza de la sociedad el expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales normales *no son por sí mismas jamás simbólicas*, ya que son los elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico, que únicamente puede ser colectivo. Solamente las conductas anormales, porque no son sociales y porque, en cierto modo, están abandonadas a sí mismas, al proyectarse sobre el plano individual, crean la ilusión de un símbolo autónomo: en otras palabras: las conductas individuales anormales, dentro de un grupo social determinado, entran dentro del campo del simbolismo, pero a un nivel inferior, en un orden diferente y dentro de una medida totalmente diversa a aquella en que se expresa el grupo. Por lo tanto, fatal y naturalmente a la vez, las conductas psicopatológicas individuales, al ser, por un lado, simbólicas, y, por otro, al traducir (por definición) un sistema diferente del del grupo, ofrecen en cada sociedad una especie de equivalencia doblemente disminuida (porque es individual y porque es patológica) de los simbolismos diferentes a los suyos, al mismo tiempo que evocan vagamente formas normales, llevadas a cabo a escala colectiva.

Quizá incluso se podría ir más lejos. El campo de la patología no se confunde jamás con el de lo individual, ya que los diferentes tipos de trastornos se ordenan en categorías que admiten una clasificación y cuyas formas predominantes no coinciden en todas las sociedades, como tampoco en todos los momentos de la historia de una misma sociedad. La reducción, intentada por algunos a través de la psicopatología, de lo social a lo patológico, será todavía más ilusoria de lo que hasta ahora hemos admitido, si reconocemos que cada sociedad posee sus formas preferidas de trastornos mentales, y que tanto éstas como las formas normales son producto de un orden colectivo, al cual la excepción misma no deja indiferente.

En su Memoria sobre la magia, de la que nos ocuparemos más tarde, y en la cual es necesario considerar la fecha en que fue escrita para juzgarla con equidad, Mauss escribe que si «la simulación del mago es del

[4] M. Mead, "The Mountain Arapesh", v. *American Museum of Natural History, Anthropological papers*, vol. 41, Parte 3, New York, 1949, pág. 338.

mismo tipo de la que se constata en los estados de neurosis», no es menos cierto que las categorías en donde se reclutan las brujas, «los enfermos, los extáticos, los nerviosos y los feriantes, forman en realidad especies de clases sociales». Y añade: «Lo que les da virtudes mágicas no es tanto su carácter físico individual cuanto la actitud tomada por la sociedad a su respecto.» Plantea así un problema que él dejó sin resolver y que nosotros vamos a intentar aclarar a continuación.

* * *

Es bastante cómodo comparar al *shaman* en trance o al protagonista de una escena de poseído con una neurosis. Nosotros lo hemos hecho [5], y la comparación está legitimada en el sentido de que en los dos tipos de estados intervienen aparentemente elementos comunes. De todas maneras se imponen ciertas restricciones: en primer lugar, nuestros psiquiatras, en presencia de documentos cinematográficos relativos a danzas de posesos, se declaran incapaces de incluir estas conductas dentro de los tipos de neurosis que están acostumbrados a ver. Por otro lado, y sobre todo, los etnógrafos, en contacto con brujos, o con posesos habituales u ocasionales, ponen en duda que estos individuos, normales desde todos los aspectos, fuera de las circunstancias socialmente definidas en que se iibran a sus manifestaciones, puedan ser considerados como enfermos. En la sociedad en que se realizan sesiones de posesos, tal situación es una conducta abierta a todos; sus formas vienen determinadas por la tradición, y su valor sancionado por la participación colectiva. ¿En nombre de qué podría afirmarse que individuos que corresponden a la categoría media de su grupo, que en todos los demás actos de la vida corriente disponen de todos sus medios intelectuales y físicos, y que ocasionalmente llevan a cabo una conducta significativa y aprobada, deberían ser tratados como anormales?

La contradicción que hemos anunciado puede resolverse de dos formas diferentes: o las conductas que se describen bajo el nombre de «trance» o «posesión» no tienen nada que ver con las que en nuestra propia sociedad denominamos psicopatológicas, o se las puede considerar del mismo tipo, en cuyo caso la conexión con los estados patológicos debe considerarse como contingente y resultado de una determinada condición de la sociedad en que vivimos. En este caso estamos en presencia de una segunda alternativa: o las pretendidas enfermedades mentales, extrañas en realidad a la medicina, deben considerarse como incidencias sociológicas sobre la conducta de individuos cuya historia y constitución personal se han disociado parcialmente del grupo, o hay que reconocer en estos enfermos la presencia de un estado auténticamente patológico, pero de origen fisiológico, que únicamente produce una situación favorable, o si se quiere «sensibilizadora» de ciertas conductas simbólicas, que seguirán dependiendo de la interpretación sociológica. No es necesario que tal debate se plantee; si se ha recordado esta posible alternativa es únicamente para demostrar

[5] "Le Sorcier et sa magie", *Les Temps Modernes*, marzo 1949.

que una teoría puramente sociológica de los trastornos mentales (o de aquello que nosotros consideremos como tales) podría elaborarse sin miedo de que un día los fisiólogos descubran en las neurosis un sustrato bioquímico. e incluso en esta hipótesis, la teoría seguiría siendo válida, siendo fácil imaginar la economía de esfuerzos que supone. La cultura puede considerarse como un conjunto de sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión. Estos sistemas tienen como finalidad expresar determinados aspectos de la realidad física y de la realidad social, e incluso las relaciones de estos dos tipos de realidades entre sí, y las que estos sistemas simbólicos guardan los unos frente a los otros. El que no lo consigan de una forma totalmente satisfactoria y, sobre todo, equivalente, es primeramente resultado de las condiciones de funcionamiento propias de cada sistema, además de que la historia coloca en estos sistemas elementos extraños, al mismo tiempo que produce trasplantes de una sociedad a otra y diferencias de ritmo de evolución en cada sistema particular. La sociedad está siempre determinada por dos elementos, tiempo y espacio, y, por lo tanto, está sometida a la incidencia de otras sociedades, así como a sus propios estados anteriores de desarrollo, teniendo además en cuenta que incluso en una sociedad teórica que se imaginara sin relación con las demás y sin dependencia con su propio pasado, los diferentes sistemas de símbolos que constituyen su cultura o civilización serían irreducibles los unos a los otros (al estar condicionada la traducción de un sistema a otro por la entrada de constantes que son valores irracionales); resulta, pues, que la sociedad no es jamás total y absolutamente simbólica, o, mejor dicho, jamás consigue ofrecer a todos sus miembros, en el mismo grado, los medios de aplicarse totalmente a la construcción de una estructura simbólica, que para el pensamiento normal sólo se puede llevar a cabo en el plano de la vida social, pues es el que nosotros llamamos sano de espíritu quien se aliena, ya que consiente existir en un mundo que se define únicamente por la relación del yo con los demás[6]. El equilibrio del espíritu individual implica la participación en la vida social, del mismo modo que el negarse a participar en ella (dentro de las formas que ella impone) indica la aparición de trastornos mentales.

La sociedad, cualquiera que tomemos como ejemplo, podría compararse a un universo donde sólo un grupo discreto de masas estaría perfectamente estructurado. Es, por tanto, inevitable que dentro de cada sociedad exista un porcentaje (siempre variable) de individuos que están situados fuera del sistema o entre dos o más sistemas irreducibles. El grupo exige a éstos, e incluso les impone adoptar, ciertas formas de compromisos irrealizables en el plano de la colectividad: simular transiciones imaginarias, así como personificar síntesis incompatibles. En estas conductas, en apariencia aberrantes, los «enfermos» no hacen sino transcribir un estado del grupo, po-

[6] Tal nos parece la conclusión que se saca del profundo estudio del doctor JACQUES LACAN, "L'Agressivité en Psychanalyse", *Revue française de Psychanalyse*, número 3, julio-septiembre 1948.

niendo de manifiesto una u otra de sus constantes. Su posición periférica en relación a un sistema local no impide que formen parte integrante del sistema total; es más, si no se integran como testigos dóciles dentro de él pondrían en peligro de desintegrarse en sistemas locales al sistema total. Podría, por tanto, afirmarse que dentro de cada sociedad la relación entre conductas normales y conductas especializadas es complementaria. Esto es evidente en el caso del *shamanismo* y de la «posesión», pero también es válido para aquellas conductas que nuestra sociedad se niega a agrupar y a legitimar en *vocaciones,* al mismo tiempo que abandona en manos de personas sensibles a las contradicciones y a las lagunas de la estructura social (tanto da que esto se deba a razones históricas, psicológicas, sociológicas o fisiológicas) la tarea de llevar a cabo un balance estadístico.

Nos damos perfecta cuenta de por qué el brujo es un elemento de equilibrio social, y la misma constatación se impone en relación con las danzas o ceremonias de la posesión [7].

Si nuestra hipótesis es exacta hay que sacar una conclusión: tanto las diversas formas de trastornos mentales característicos de cada sociedad como el porcentaje de individuos afectados por ellas son un elemento constitutivo del equilibrio particular que caracteriza a cada una de ellas. Después de haber observado que ningún *shaman* «es, en la vida cotidiana, un individuo 'anormal', neurótico o paranoico, pues de lo contrario sería considerado como un loco y no como un shaman», Nadel, en un reciente y notable estudio, mantiene que existe una relación entre las conductas patológicas y las shamanicas, pero que esta relación no consiste tanto en una asimilación de las segundas por las primeras cuanto en una necesidad de definir las primeras en función de las segundas. Precisamente porque las conductas shamanicas son normales, resulta que en las sociedades en que existe el shaman se consideran normales determinadas conductas que en otras sociedades se considerarían y serían efectivamente patológicas. Un estudio comparativo de los grupos shamanicos y no-shamanicos, restringido a una zona geográfica, demuestra que el shamanismo podría jugar un doble papel respecto a las disposiciones psicopáticas; por un lado, las desarrollaría; pero, por otro, las canalizaría y les daría estabilidad. Parece efectivamente que bajo la influencia del contacto con la civilización la frecuencia de las psicosis y neurosis en los grupos que carecen de shaman tiende a aumentar, mientras que en los otros grupos se desarrolla el shamanismo, pero sin que aumenten por ello el número de trastornos mentales [8]. Los etnólogos que pretenden disociar completamente determinados ritos del contexto psicopatológico están inspirados de una buena voluntad un poco timorata. La analogía es manifiesta, e incluso sus relaciones podrían medirse. Esto no quiere decir que las sociedades que se conocen como primitivas estén dirigidas por locos, sino que a veces nosotros trata-

---

[7] MICHEL LEIRIS, "Martinica, Guadalupe, Haití", *Les Temps Modernes,* núm. 52, febrero 1950, págs. 1352-1354.

[8] S. F. NADEL, "Shamanism in the Nuba Mountains", *Journal of the Royal Antropological Institute,* vol. LXXVI, Parte I, 1946 (publicado en 1949).

mos los fenómenos sociológicos un poco a ciegas, al incluirlos dentro de la patología, cuando en realidad no tienen nada que ver con ella, o en todo caso, cada uno de estos aspectos debe ser tratado por separado. De hecho la noción que de verdad está poco definida es la de *enfermedad mental*, ya que si, como afirma Mauss, lo mental y lo social se confunden, sería absurdo aplicar a uno de los dos órdenes, en aquellos casos en que lo social y lo fisiológico están directamente en contacto, una noción (como la de enfermedad) que sólo tiene sentido para uno de ellos.

Al adentrarnos hasta lo más profundo del pensamiento de Mauss, e incluso más allá, tarea que algunos considerarán imprudente, sólo hemos querido demostrar la riqueza y fecundidad de los temas ofrecidos a la meditación de sus lectores u oyentes. A este respecto debemos decir que su reivindicación del simbolismo como derivado íntegramente de las disciplinas sociológicas ha sido quizá, como en el caso de Durkheim, formulado imprudentemente, ya que en la comunicación sobre *Rapports de la Psychologie et de la Sociologie*, Mauss cree todavía posible elaborar una teoría sociológica del simbolismo, cuando en realidad lo que hay que hacer es buscar el origen simbólico de la sociedad. Cuanto más neguemos a la psicología su competencia para aplicarse a todos los niveles de lo mental, más debemos reconocerla como la única capaz (con la biología) de encontrar el origen de las funciones básicas. También es cierto que las ilusiones que se han puesto hoy en la noción de «personalidad modal» o en la de «carácter nacional», sin olvidar el círculo vicioso que estas nociones producen, se basan en la creencia de que el carácter individual es por sí mismo simbólico, mientras que de hecho, como Mauss ya nos advirtió (a excepción de los fenómenos psicopatológicos), únicamente aportan la materia prima o los elementos de un simbolismo que, como hemos visto con anterioridad, incluso en el terreno relativo al grupo, no consiguen jamás llegar a un conocimiento completo. Tanto en el plano normal como en el de lo patológico, la aplicación de los métodos y procedimientos del psicoanálisis al psiquismo individual no pueden permitirnos llegar a conocer la imagen de la estructura social, a pesar de que el camino del conocimiento quedaría asombrosamente abreviado al evitarse la etnología.

El psiquismo individual no es reflejo del grupo y aún menos le preforma. El valor y la importancia de los estudios que han seguido esta trayectoria estarían perfectamente legitimados si con ellos se reconociera que lo que hace es completarlo. Esta *complementariedad* entre psiquismo individual y estructura social es el fundamento de la colaboración reclamada por Mauss y que se ha llevado a cabo entre etnología y psicología, colaboración que sólo será útil si la etnología continúa reivindicando, para la descripción y el análisis objetivo de las costumbres y de las instituciones, un lugar que se consolide, a medida que se profundicen sus incidencias subjetivas, sin llegar jamás a hacerla pasar a un segundo plano.

II

Estos son, a nuestro parecer, los puntos esenciales sobre los que se debe reflexionar en los tres ensayos: *Psychologie et Sociologie, L'Idée de Mort* y *Les Techniques du Corps.* Los otros tres que completan este volumen (y que incluso ocupan la mayor parte de él): *Théorie générale de la Magie, Essai sur le don* y *Notion de Personne*[9], nos sitúan ante un aspecto del pensamiento de Mauss todavía más decisivo y que habría sido más resaltado, si se hubieran podido jalonar los veinte años que separan la *Magie* del *Don* con determinados trabajos, como son *L'Art et le Mythe*[10], *Anna-Virâj*[11], *Origine de la Notion de Monnaie*[12], *Dieux Ewhe de la Monnaie et du Change*[13], *Une Forme archaique de Contrat chez les Thraces*[14], *Commentaires sur un Texte de Posidonius*[15] y si el *Essai sur le don* hubiera podido ir acompañado de otros textos que dieran testimonio de esa misma orientación, como son *De quelques Formes primitives de Classification* (escrito en colaboración con Durkheim)[16], *Essai sur les Variations saisonnières des Sociétés eskimo*[17], *Gift, Gift*[18], *Parentés à Plaisanteries*[19], *Wette, Wedding*[20], *Biens masculins et féminins en Droit celtique*[21], *Les Civilisations*[22], *Fragment d'un Plan de Sociologie générale descriptive*[23].

En efecto, aunque el *Essai sur le don* sea, sin duda ninguna, la obra maestra de Mauss, y por lo tanto la más conocida y de mayor influencia, sería un error considerarla aisladamente, separándola del resto de sus obras. Es el *Essai sur le don* el que ha introducido e impuesto la noción de acto social total, mas no es difícil ver cómo esta noción está estrechamente ligada a las preocupaciones, sólo en apariencia diferentes, de que nos hemos ocupado en las páginas anteriores. Se puede incluso decir que es el pensamiento rector, puesto que, como ellas, nace del deseo de definir la realidad social; es más, de definir lo social como *la realidad,* pero de forma más intensa y sistemática. La primera característica de la noción de acto total es el siguiente: lo social sólo es real cuando está integrado en un sistema. «Después de haberse visto obligados a dividir y abstraer es necesario que los sociólogos se esfuercen por reconstruir el todo.» Mas

9 Este se completa con "L'Ame et le Prénom", *Communication à la Société de Philosophie,* 1929.
10 *Revue Philosophique,* 1909.
11 *Mélanges Sylvain Lévy,* 1911.
12 *L'Anthropologie,* 1913, 1914.
13 *Ibíd.*
14 *Revue des Etudes grecques,* vol. XXXIV, 1921.
15 *Revue Celtique,* 1925.
16 *Année Sociologique,* VI, 1901-1902.
17 *Année Sociologique* IX, 1904-1905.
18 *Mélanges Adler,* 1925.
19 *Rapport de l'Ecole des Hautes Etudes, Annuaire,* 1928.
20 *Procès-verbaux de la Société d'Histoire du Droit,* 1928.
21 *Procès-verbaux des Journées d'Histoire du Droit,* 1929.
22 En *Civilisation, le mot et l'idée,* Centre International de Synthèse, Première semaine, 2.° fasc., París, 1930.
23 *Annales Sociologiques,* serie A, fasc. 1, 1934.

el acto total no es sólo una simple reintegración de aspectos discontinuos como son el familiar, el técnico, el económico, el jurídico o el religioso, ya que podría caerse en la tentación de considerarlo en su totalidad sólo desde uno de estos aspectos; es necesario, además, que quede encarnado en una experiencia individual y esto desde dos puntos de vista diferentes: primeramente, dentro de una historia individual que permita «observar el comportamiento de los seres en su totalidad y no divididos en sus diversas facultades», y a continuación, dentro de lo que nos gustaría denominar (utilizando el sentido arcaico de un término cuya aplicación a este caso es evidente), una *antropología*, es decir, un sistema de interpretación que rinda cuenta simultánea de los aspectos físico, fisiológico, psíquico y sociológico de toda conducta. «El estudio de ese fragmento de nuestra vida que es nuestra vida en sociedad no es suficiente.»

El acto social total aparece, por lo tanto, con un carácter tridimensional; tiene que hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos, la dimensión histórica o diacrónica y por último la dimensión fisiopsicológica. Ahora bien: esta coincidencia sólo se produce en los individuos. Si se tiene en consideración este «estudio de lo concreto, que es por lo mismo de lo completo», es necesario tener en cuenta que «lo que es cierto no es la oración o el derecho, sino el Melanesio de esta o aquella isla de Roma o de Atenas».

En consecuencia con esto, la noción de acto total está en relación directa con una doble preocupación que hasta ahora sólo había aparecido como una, que es, por un lado, la de relacionar lo social con lo individual, y, por otro, lo físico (o fisiológico) con lo psíquico. Las razones para comprender esto son a su vez dobles: por un lado, únicamente estaremos en posesión del acto total al final de una serie de reducciones, las cuales incluyen: 1.°) diferentes modalidades de lo social (jurídica, económica, estética, religiosa, etc.); 2.°) diferentes momentos dentro de la historia de cada individuo (nacimiento, infancia, educación, adolescencia, matrimonio, etc.); 3.°) diferentes formas de expresión que incluyen desde los fenómenos fisiológicos, como los reflejos, secreciones, moderaciones o aceleraciones, hasta categorías inconscientes y representaciones conscientes individuales o colectivas. Todo esto es social, en un cierto sentido, ya que es únicamente bajo la forma de acto social que todos estos elementos de naturaleza tan diversa pueden llegar a tener una significación global, transformándose en una totalidad. Pero también lo contrario es cierto puesto que la única garantía que tenemos de que un acto total corresponde a la realidad y no es una simple acumulación arbitraria de detalles más o menos ciertos, es que éste sea conocido dentro de una experiencia concreta; primeramente, dentro de una sociedad localizada en el tiempo y en el espacio, «Roma, Atenas», pero también en un individuo determinado, dentro de una sociedad determinada «el Melanesio de esta isla o de aquélla». Así que, en un cierto sentido, es verdad que todo fenómeno psicológico es un fenómeno sociológico, lo mental se identifica con lo social; pero, por otra parte, la prueba de lo social sólo puede ser mental; en otras

palabras, jamás podremos saber si hemos averiguado el sentido y la función de una institución si no podemos revivir su incidencia sobre una conciencia individual; como al mismo tiempo esta incidencia es parte integrante de la institución, cualquier interpretación tiene que hacer coincidir la objetividad del análisis histórico con la subjetividad de la experiencia vivida.

Al analizar antes lo que nos ha parecido una de las posibles orientaciones del pensamiento de Mauss habíamos elaborado la hipótesis de una complementariedad de lo psíquico y lo social. Esta complementariedad no es estática como las partes de un rompecabezas, sino que es dinámica y se deriva de que lo físico es al mismo tiempo simple *elemento de significación* de un simbolismo que le desborda y el *único medio de verificación* de una realidad cuyos múltiples aspectos no pueden captarse fuera de él, en forma de síntesis.

La noción de acto social total es algo más que una simple recomendación hecha a los investigadores para que no dejen de poner en relación las técnicas agrícolas y el rito o la construcción de una canoa, la forma en que la familia se reúne y las reglas que dirigen la distribución de los productos de la pesca. Que el acto social sea total no sólo significa que *todo aquello que se observa forma parte de la observación,* sino también, y sobre todo, que en una ciencia en que *el observador* es de la misma naturaleza que su objeto, éste es también *parte integrante de su observación.* Con esto no aludimos a las modificaciones que la observación etnológica aporta inevitablemente dentro del funcionamiento de la sociedad en que ésta se lleva a cabo, pues esta dificultad no es sólo propia de las ciencias sociales, sino que se produce dentro de cualquier ciencia que se proponga obtener unos resultados muy afinados, es decir, aquellas en que el observador (ya sea él mismo o sus medios de observación) son de la misma categoría que el objeto observado. De hecho han sido los físicos los que han puesto en evidencia esta realidad y no los sociólogos, quienes únicamente han constatado que esta realidad les venía impuesta en la misma forma que a aquéllos. La situación correspondiente a las ciencias sociales es de otra naturaleza, naturaleza que está en función del carácter intrínseco de su objeto, al ser al mismo tiempo objeto y sujeto, o como dirían Durkheim y Mauss, «cosa» y «representación». Debería afirmarse, sin duda, que las ciencias físicas y las naturales se encuentran en la misma situación, ya que todo elemento de lo real es un objeto, objeto que da lugar a representaciones y cuya explicación integral tiene que dar cuenta simultánea de la estructura propia del objeto y de las representaciones a través de las cuales conocemos sus propiedades. Todo esto es cierto en teoría: una química completa debería explicarnos no sólo la forma y la distribución de las moléculas de la fresa, sino el porqué de su sabor, único resultado de esta composición. Sin embargo, la historia ha demostrado que una ciencia satisfactoria no necesita llegar tan lejos, ya que durante siglos e incluso miles de años (pues ignoramos cuándo lo conseguirá) puede seguir haciendo progresos en el conocimiento de su objeto, al abrigo de una distinción eminentemente inestable entre las cualidades propias del objeto, únicas que

interesan explicar, y aquellas otras que están en consideración del sujeto y que pueden dejarse de lado.

Cuando Mauss habla de actos sociales totales entiende, por el contrario (si nuestra interpretación es correcta), que esta dicotomía fácil y eficaz resulta prohibitiva para el sociólogo, o, todo lo más, que sólo puede darse en un estado provisional y pasajero del desarrollo de su ciencia. Para comprender adecuadamente un acto social es necesario considerarlo *en su totalidad*, es decir, desde fuera, como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva (consciente o inconsciente) que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena y no como un etnógrafo. El problema está en saber cómo se puede llevar a cabo esto que no consiste sólo en comprender un objeto simultáneamente desde dentro y desde fuera, sino que exige más, ya que se hace necesario que la comprensión interna (la del indígena o por lo menos la del observador que revive la experiencia del índigena) quede expresada en términos de comprensión externa, aportando determinados elementos de un conjunto que sólo son válidos si se presentan de una forma sistemática y coordinada.

Esta labor resultaría imposible si la distinción mantenida por las ciencias sociales entre lo objetivo y lo subjetivo fuera tan rigurosa como lo es la misma distinción cuando se hace uso de élla provisionalmente en las ciencias físicas, a pesar de que estos últimos aceptan temporalmente esta distinción que consideran rigurosa, mientras que las ciencias sociales la rechazan definitivamente, puesto que en ellas resultaría un engaño. ¿Qué queremos decir con esto? Queremos decir que en la medida en que la distinción teórica es imposible, puede en la práctica llevarse hasta muy lejos. Considerando sin importancia alguno de sus términos, al menos en relación con la importancia de la observación, una vez mantenida la distinción entre objeto y sujeto, el sujeto puede desdoblarse a su vez y así ilimitadas veces sin que su consideración quede nunca reducida a la nada. La observación sociológica, condenada, parece ser, por la antinomia insuperable a que nos hemos referido, *se salva* gracias a la capacidad del sujeto a objetivarse indefinidamente, es decir (sin llegar por ello a abolirse como sujeto), a su capacidad para proyectar fuera de las fracciones siempre decrecientes de sí mismo. Teóricamente esta división no tiene más límite que la de implicar siempre la existencia de dos términos como condición de su misma posibilidad.

La importancia eminente de la etnografía dentro de las ciencias humanas, lo cual explica el papel que juega dentro de algunos países con el nombre de antropología sociocultural como inspiradora de un nuevo humanismo, se debe a que presenta de forma experimental y concreta este ilimitado proceso de objetivación del sujeto que es tan difícil para el individuo. Las miles de sociedades que existen o han existido sobre la superficie de la tierra son humanas y por este título nosotros participamos de ella de manera subjetiva; podríamos haber formado parte de ellas, y por lo tanto podemos intentar comprenderlas como si fuéramos parte de ellas.

Al mismo tiempo su conjunto, en relación con una cualquiera de ellas, es testimonio de la capacidad del sujeto a objetivarse en proporciones prácticamente ilimitadas, ya que esta sociedad de referencia, que no constituye más que una ínfima fracción del conjunto, está siempre expuesta a subdividirse en dos sociedades diferentes, una de las cuales irá a unirse a la enorme masa que para la otra es y será siempre objeto y así de modo indefinido. Cualquier sociedad distinta a la nuestra es objeto, un grupo cualquiera de nuestra sociedad distinto de aquel en que nos incluimos es objeto, cualquier costumbre de ese grupo, al cual no pertenecemos, es objeto. Mas esta serie ilimitada de objetos que constituye el objeto de la etnografía y que el sujeto tiene que separar dolorosamente de sí, si no fuera porque la diversidad de hábitos y costumbres le coloca ante una división llevada a cabo con anterioridad, jamás la cicatrización histórica o geográfica podría hacerle olvidar (bajo el peligro de deshacer el resultado de sus esfuerzos) que proceden de él y que su análisis, aun realizado lo más objetivamente posible, podría reintegrarlo en la subjetividad.

* * *

El peligro trágico que acecha siempre al etnógrafo, metido en esta labor de identificación, es el de ser víctima de un *malentendido*, es decir, que la comprensión subjetiva a que ha llegado no tenga ningún punto en común con la del indígena, si no es la de su misma subjetividad. Esta dificultad no podría superarse si, en hipótesis, las subjetividades fueran incomparables e incomunicables, si la oposición entre yo y los demás no pudiera superarse en un terreno que es también aquel donde se encuentra lo objetivo y lo subjetivo, es decir, en el inconsciente. En efecto, por un lado, las normas de la actividad inconsciente están siempre fuera de la comprensión subjetiva (podemos tener conciencia de ellas, pero como objeto); por otro lado, sin embargo, son ellas las que determinan las modalidades de esta comprensión.

No nos sorprende, por lo tanto, que Mauss, comprendiendo la necesidad de una estrecha colaboración entre sociología y psicología, haya acudido constantemente al inconsciente como aportador de la nota común y específica de los actos sociales: «Tanto en magia como en religión, como en lingüística, son las ideas inconscientes las que actúan.» En su Memoria sobre la magia, de donde se ha extraído esta cita, podemos ver el esfuerzo, todavía indeciso, por formular los problemas etnológicos sin la ayuda de «las categorías rígidas y abstractas de nuestro lenguaje y de nuestra razón», en términos de una «psicología no intelectualizada extraña a nuestros entendimientos de adultos europeos», donde sería difícil separar el acuerdo anticipado del prelogismo de Lévy-Bruhl, que Mauss no aceptó jamás. Hay que buscar mejor su sentido en el intento que él mismo hizo, a propósito de la noción de *mana*, de conseguir una especie de «cuarta dimensión» del espíritu, plano en que quedarían confundidas las nociones de «categoría inconsciente» y de «categoría del pensamiento colectivo». Mauss estaba, por lo tanto, en lo cierto cuando constataba ya en 1902 que «de

hecho, cuando llegamos a la representación de las propiedades mágicas, estamos en presencia de fenómenos semejantes a los del lenguaje». Es la lingüística, y en especial la lingüística estructural, la que nos ha familiarizado desde entonces con la idea de que los fenómenos fundamentales de la vida del espíritu, aquellos que la condicionan determinando sus formas más generales, se sitúan dentro del pensamiento inconsciente. El inconsciente sería, pues, el elemento mediador entre yo y los demás; al profundizar sus datos no profundizamos en nosotros mismos, sino que llegamos a un plano que no nos resulta extraño porque encubre nuestro yo más secreto, sino (mucho más normalmente) porque, sin hacernos salir de nosotros mismos, nos hace coincidir con formas de actividad que son al mismo tiempo *nuestras* y *de los otros*, condiciones de todas las vidas mentales, de todos los hombres y de todos los tiempos. De este modo la comprensión de las formas inconscientes de la actividad del espíritu (que sólo puede ser objetiva) nos conduce, a pesar de todo, a la subjetivación, ya que en definitiva es la misma operación la que nos permite, en el psicoanálisis, reconquistar nuestro yo más ajeno y, en la investigación etnológica, llegar también a lo más ajeno de los otros, como a un otro nosotros. En ambos casos se da el mismo problema: el de encontrar una comunicación tanto entre el *yo* subjetivo y el *yo* objetivo, como entre el *yo* objetivo y el *otro* subjetivo. En ambos casos igualmente es condición para el éxito la búsqueda rigurosamente positiva de los itinerarios inconscientes de este encuentro, trazados, de una vez para siempre, dentro de la estructura innata del espíritu humano, así como en la historia particular e irreversible de los individuos y de los grupos.

El problema etnológico es, por lo tanto, en último término, un problema de comunicación, y esta constatación es suficiente para separar radicalmente el camino seguido por Mauss al identificar *inconsciente* y *colectivo*, del seguido por Jung, a pesar de haberlo intentado definir paralelamente, puesto que no es lo mismo definir el inconsciente como mera categoría del pensamiento colectivo, que clasificarlo en sectores, de acuerdo con el contenido que se le preste, según su carácter individual o colectivo. En ambos casos se concibe el inconsciente como un sistema simbólico, pero para Jung el inconsciente no se reduce a un sistema, ya que está lleno de símbolos y de cosas simbolizadas que le crean una especie de sustrato; ahora bien: o este sustrato es innato, lo cual, por otra parte, sin la hipótesis teológica es inconcebible que el contenido de la experiencia le haya precedido, o este sustrato es adquirido, en cuyo caso el problema de la herencia de un inconsciente adquirido no será menos temible que el de los caracteres biológicos adquiridos. De hecho no se trata de traducir en símbolos unos datos extrínsecos, sino de reducir a su naturaleza de sistema simbólico aquellas cosas que sólo se escapan con el fin de incomunicarse; al igual que el lenguaje, lo social *es* una realidad autónoma (la misma, por otra parte); los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido de lo significado. Volveremos a tratar este problema a propósito del *mana*.

El carácter revolucionario del *Essai sur le don* está precisamente en impulsar a uno en esta dirección. Los hechos que pone de relieve no son un descubrimiento. Dos años antes, M. Davy había analizado y discutido el *potlatch*[24] sobre la base de las encuestas realizadas por Boas y Swanton. y el mismo Mauss había subrayado su importancia en las enseñanzas anteriores a 1914; por otra parte, el *Essai sur le don* tiene su origen directo en el trabajo de Malinowski, *Argonauts of Western Pacific,* publicado también dos años antes, en que independientemente éste llega a conclusiones semejantes a las de Mauss[25]. Este paralelismo nos incita a considerar a los indígenas melanesios como los verdaderos autores de la teoría moderna de la reciprocidad. ¿Cuál es, pues, la razón del extraordinario poder de estas desordenadas páginas, que tienen todavía algo de borrador y donde quedan yuxtapuestas de forma curiosa anotaciones impresionistas al lado de una inspirada erudición, comprimida con frecuencia dentro de un montaje crítico que destroza el texto, erudición que parece tomar al azar referencias americanas, indias, célticas, griegas u oceánicas, pero todas con la misma fuerza probatoria? Pocas personas han leído el *Essai sur le don* sin sentir la profunda emoción tan maravillosamente descrita por Malebranche, al evocar su primera lectura de Descartes: el corazón batiente, la cabeza en ebullición y el espíritu invadido de una certeza todavía indefinida, pero imperiosa, de quien asiste a un acontecimiento decisivo para la evolución científica.

Y es que por primera vez en la historia del pensamiento etnológico se lleva a cabo un esfuerzo por superar las observaciones empíricas y llegar a realidades más profundas. Por primera vez lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades. Se comparan, en primer lugar, los resultados de la actividad social, bien sea técnica, económica, ritual, estética o religiosa—como son los instrumentos, productos manufacturados, productos alimenticios, fórmulas mágicas, ornamentos, cantos, danzas y mitos—, comparación que es posible por el carácter común que todos poseen de ser transferibles, de acuerdo con modalidades que pueden ser objeto de análisis y clasificación y que incluso cuando parece que no pueden separarse de determinados tipos de valores, sí pueden reducirse a formas más fundamentales, más generales. No sólo son comparables, sino con frecuencia sustituibles, en la medida en que valores diferentes pueden ser reemplazados unos por otros dentro de la misma operación, y, sobre todo, son las mismas operaciones, por diversas que puedan parecer, a través de los acontecimientos de la vida social: nacimiento, iniciación, matrimonio, contrato, muerte o sucesión, y por arbitrarias que parezcan, debido al nombre y distribución de los

---

[24] *Potlatch*—fiesta religiosa de los indios de América que consiste en un intercambio de dones—. *(N. del T.)*

[25] Sobre este punto, véase la nota de MALINOWSKI (pág. 4, núm. 57) en su libro *Crime and Custom in Savage Society*, New York-Londres, 1926.

individuos que ponen en causa, como son los recipiendarios, intermediarios o donatarios, lo que permite siempre la reducción de operaciones, grupos o personas a un número más pequeño, donde, a fin de cuentas, sólo se encuentran los fundamentos de un equilibrio concebido y realizado de forma diferente, según cual sea el tipo de sociedad objeto de consideración. De este modo los tipos pueden ser definidos por sus caracteres intrínsecos y se pueden comparar entre sí, ya que sus caracteres no se califican cualitativamente, sino por el nombre y ordenación de sus elementos, que a su vez son constantes en todos ellos. Tomemos un ejemplo de un sabio que quizá mejor que ningún otro ha sabido comprender y explotar las posibilidades que este método abre [26]: las interminables series de fiestas y regalos que acompañan el matrimonio en Polinesia, poniendo en relación decenas e incluso cientos de personas, que parecen desafiar la descripción empírica, pueden, sin embargo, canalizarse en treinta o treinta y cinco prestaciones que se llevan a cabo a través de cinco líneas, líneas que están entre sí en una relación constante y que pueden descomponerse en cuatro ciclos de reciprocidad entre las líneas A y B, A y C y A y E; la totalidad compone un determinado tipo de estructura social, en que, por ejemplo, los ciclos entre B y C o entre E y B o D, o incluso entre E y C, están excluidos, siendo así que cualquier otra forma de sociedad los colocaría en lugar predominante. Este método es tan riguroso que si se produjera un error en las ecuaciones así obtenidas es probable que hubiera que imputarlo más a una laguna en el conocimiento de las instituciones indígenas que a un defecto del cálculo. Así, en el ejemplo que acabamos de citar se constata que el ciclo entre A y B comienza con una prestación sin contrapartida, lo cual nos induciría inmediatamente, si no se conociera, a buscar la presencia de una acción unilateral, anterior a las ceremonias matrimoniales, aunque en relación directa con ellas, pues tal es el papel que dentro de esta sociedad en cuestión juega la abducción de la prometida, cuya primera prestación representa, según la terminología indígena, «la compensación». Este hecho se hubiera podido deducir de no haber sido observado.

Podemos fácilmente darnos cuenta que esta técnica operatoria es muy semejante a la que Troubetzkoy y Jakobson describían mientras Mauss escribía su *Essai*, lo cual iba a permitirles crear la lingüística estructural. El problema radica aquí también en distinguir un dato puramente fenomenológico, del cual no se ocupa el análisis científico, de una infraestructura más simple y a la cual debe su ser [27]. Gracias a las nociones de «variantes facultativas», «variantes combinatorias», «términos de grupo» y a la de «neutralización», el análisis fonológico iba a permitir definir un lenguaje por medio de un pequeño número de relaciones constantes en las cuales

---

[26] Raymond Firth, *We The Tikopia*, New York, 1936, cap. XV; *Primitive Polynesian Economics*, Londres, 1939, pág. 323.

[27] N. S. Troubetzkoy, "Principios de Fonología" *(Grundzüge der Phonologie*, 1939), así como los diversos artículos de R. Jakobson, publicados como anexo en la traducción francesa de J. Cantineau, París, 1949.

la diversidad y complejidad aparente de su sistema fonético no hacen sino ilustrar la posible gama de combinaciones autorizadas.

Del mismo modo que la fonología para la lingüística, el *Essai sur le don* inaugura una nueva era para las ciencias sociales. La importancia de este doble acontecimiento (que desgraciadamente Mauss dejó en esquema) puede perfectamente compararse con la importancia del descubrimiento del análisis combinatorio para la matemática moderna. El que Mauss no se dedicara al desarrollo de este descubrimiento, incitando inconscientemente con ello a Malinowski (de quien hay que reconocer, sin que ello le perjudique, que fue mejor observador que teórico) a lanzarse solo a la elaboración del sistema correspondiente sobre la base de los hechos y conclusiones análogos a que ambos habían llegado, por caminos independientes, es uno de los grandes males de la etnología contemporánea.

Es difícil hoy llegar a saber en qué sentido hubiera desarrollado Mauss su doctrina, si lo hubiera hecho. El principal interés de una de sus obras tardías, la *Notion de Personne,* publicado también en este volumen, radica menos en su argumentación, considerada a veces cursiva e incluso negligente, que en la tendencia actualizada hoy de aplicar al orden diacrónico una técnica de permutaciones que el *Essai sur le don* concebía más en función de los fenómenos sincrónicos. En cualquier caso, probablemente Mauss habría encontrado ciertas dificultades en completar la elaboración del sistema (más adelante veremos por qué), pero nunca, sin embargo, le habría dado la regresiva forma que recibió de Malinowski, para quien la noción de *función,* concebida por Mauss al estilo del álgebra, es decir, implicando que los valores sociales se pueden conocer unos en *función* de otros, toma el camino de un simple empirismo cuyo objeto es únicamente el de señalar los servicios prácticos prestados a la sociedad por sus costumbres e instituciones. Cuando Mauss consideraba la *relación constante* entre los fenómenos, relación donde reside su explicación, Malinowski se pregunta únicamente *para qué sirven,* con el fin de hallarles una justificación. La posición adoptada ante este problema deshizo los anteriores avances, al dar entrada a una serie de postulados que carecían de valor científico.

El fundamento de que la posición adoptada por Mauss ante el problema es la única acertada ha quedado atestiguado por los más recientes desarrollos de las ciencias sociales que permiten confiar en una matematización progresiva. En determinados campos fundamentales, como es el del parentesco, el de la analogía con el lenguaje, tan repetidamente mantenido por Mauss, ha permitido descubrir las reglas concretas que permiten la creación dentro de cualquier tipo de sociedad de ciclos de reciprocidad cuyas leyes de funcionamiento sean ya conocidas, permitiendo así el empleo del razonamiento deductivo en un campo que parecía sujeto a la arbitrariedad más absoluta.

Por otra parte, al asociarse cada vez más estrechamente con la lingüística, con el fin de crear algún día con ella una amplia ciencia de la comunicación, la antropología social espera beneficiarse de las inmensas

perspectivas abiertas a la lingüística, al aplicar el razonamiento matemático al estudio de los fenómenos de la comunicación [28].

A partir de ese momento sabemos que un gran número de problemas etnológicos y sociológicos, ya sea en el terreno de la morfología, en el del arte o en el de la religión, sólo esperan la buena voluntad de los matemáticos que en colaboración con los etnólogos podrán conseguir un progreso decisivo, si no todavía en el camino de la solución, sí, al menos, en el de una unificación previa, que es condición para su solución.

III

No es por espíritu crítico, sino inspirados por el deber de no dejar perder o corromper lo más fecundo de su enseñanza, que nos hemos visto obligados a buscar la razón que motivó el que Mauss se detuviera al borde de estas inmensas posibilidades al igual que Moisés conduciendo su pueblo hacia una tierra prometida de la cual no contemplaría jamás el esplendor. Tiene que haber ciertamente en alguna parte un pasaje decisivo que Mauss no superó y que explicaría sin duda por qué el *novum organum* de las ciencias sociales del siglo xx que se podía esperar de él, y del cual poseía todos los hilos conductores, no ha salido a la luz sino bajo la forma de fragmentos.

Un curioso aspecto de la argumentación del *Essai sur le don* nos pondrá sobre las vías de la dificultad. Mauss parece, y con razón, estar dominado por una certeza de orden lógico, la de que *el cambio* es el denominador común de un gran número de actividades sociales, aparentemente heterogéneas entre ellas, aunque este cambio no llega a encontrarlo en los hechos. La observación empírica sólo le aporta, como él mismo dice, «tres obligaciones: dar, recibir y devolver», pero no el cambio. La teoría reclama, pues, la existencia de una estructura, de la cual la experiencia sólo ofrece fragmentos, trozos dispersos o todo lo más los elementos. Si el cambio es una necesidad y no viene dado, hay que crearla. ¿Cómo? Aplicando a los cuerpos aislados, únicos que están presentes, una fuente de energía que opera su síntesis. «Se puede probar que las cosas objeto de cambio... tienen una virtud que les obliga a circular, a ser entregadas y devueltas.» Pero es aquí donde comienza la dificultad. ¿Se puede considerar esta virtud objetivamente como una propiedad física de los bienes cambiables? Evidentemente no, pues esto sería imposible, ya que los bienes en cuestión no son sólo objetos físicos, sino que pueden ser también dignidades, cargas o privilegios cuya función sociológica es, sin embargo, la misma que la de los bienes materiales. Se hace, por tanto, necesario concebir esta virtud desde un punto de vista subjetivo, en cuyo caso nos encontramos ante una alternativa: o esta virtud no es otra cosa que el mismo acto de cambio, tal y como lo imagina el pensamiento indígena y siendo así

[28] N. WIENER, *Cybernetics*, New York y París, 1948. C. E. SHANNON y WARREN WEAVER, *The Mathematical theory of Communication*, University of Illinois Press, 1949.

entramos en un círculo vicioso, o es de diferente naturaleza y entonces el acto de cambio se transforma, en relación a ella, en un fenómeno secundario.

El único medio de superar el dilema habría consistido en darse cuenta que es el cambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone. Tanto a uno como a otro, pero especialmente a éstas, había que aplicar una norma que Mauss mismo había formulado en el *Essai sur la Magie*: «la unidad del todo es todavía más real que cada una de las partes». Mas, por el contrario, Mauss, en el *Essai sur le don* intenta reconstruir un todo con partes, y como esto es imposible añade al conjunto una cantidad suplementaria que le permite creer que ha conseguido todo. Esta cantidad es el *hau*.

¿No es éste quizá un caso (no tan extraño, por otra parte) en que el etnólogo se deja engañar por el indígena? Y no por el indígena en general, que no existe, sino por un grupo indígena determinado de cuyos problemas se han ocupado los especialistas, preguntándose y tratando de resolver sobre lo que se preguntan. En este caso, en lugar de aplicar hasta el final sus principios, Mauss renuncia en favor de una teoría neozelandesa que tiene gran valor como documento etnográfico, pero que no deja de ser otra cosa que una teoría. No hay motivo para que, porque unos sabios maorís se hayan planteado los primeros unos problemas y los hayan resuelto de una forma atractiva, pero poco convincente, tengamos que aceptar su interpretación. El *hau* no es la razón última del cambio, sino la forma consciente bajo la cual los hombres de una sociedad determinada, en que el problema tenía una especiel importancia, han comprendido una necesidad inconsciente, cuya razón es otra.

Mauss, en el momento decisivo, se encuentra dominado por la duda y el escrúpulo; no sabe si lo que tiene que hacer es el esquema de una teoría o la teoría de la realidad indígena. Aunque en parte tiene razón, ya que la teoría indígena está en una relación mucho más directa con la realidad indígena que no una teoría elaborada a partir de nuestras categorías y problemas. Fue, por lo tanto, un progreso, en el momento en que él escribía, atacar un problema etnográfico partiendo de la teoría neozelandesa o melanesia, antes que mediante nociones occidentales como el animismo, el mito o la participación. Sin embargo, indígena u occidental, la teoría no es nunca más que una teoría; todo lo más, ofrece un camino de acceso, ya que lo que los interesados creen, sean fuegianos o australianos, está siempre muy lejos de lo que hacen o piensan efectivamente. Después de haber expuesto la concepción indígena habría que haberla sometido a una crítica objetiva que permitiera llegar a la realidad de fondo. Ahora bien: hay muchas menos oportunidades de que ésta se encuentre en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes a las cuales se puede llegar por medio de las instituciones e incluso mejor por medio del lenguaje. El *hau* es el resultado de la reflexión indígena, mas la realidad está más clara en ciertos trazos lingüísticos que Mauss no dejó de poner de relieve, sin darles, sin embargo, la importancia

que merecían; «los papúes y los melanesios—escribió—tienen una sola palabra para designar la compra y la venta, el préstamo y lo prestado, las operaciones antitéticas se expresan con la misma palabra». Y la prueba está aquí: no es que las operaciones sean «antitéticas», sino que son dos formas de una misma realidad. No es necesario el *hau* para conseguir una síntesis, ya que la antítesis no existe. Es una ilusión subjetiva de los etnógrafos, y a veces también de los indígenas, que cuando razonan sobre sí mismos, lo cual les ocurre con frecuencia, se conducen como etnógrafos o más exactamente como sociólogos, es decir, como colegas con los cuales está permitido discutir.

A quienes nos reprochan el interpretar el pensamiento de Mauss en un sentido demasiado racionalista, cuando nosotros lo que tratamos es de reconstruirle, sin hacer uso de nociones mágicas o afectivas cuya intervención nos parece parcial, responderemos que este esfuerzo por comprender el *Essai sur le don* es tarea que Mauss se había asignado desde el comienzo de su carrera en su *Esquisse d'une théorie générale de la Magie* que da comienzo a este volumen. Es él y no nosotros quien afirma la necesidad de comprender el acto mágico como un juicio. Es él quien introduce dentro de la crítica etnográfica la distinción fundamental entre juicio analítico y juicio sintético, cuyo origen filosófico se encuentra en la teoría de las nociones matemáticas. Estamos, pues, justificados para afirmar que si Mauss hubiera podido concebir el problema del juicio de forma distinta que dentro de los términos de la lógica clásica, y lo hubiera formulado en términos de la lógica de relaciones, entonces, incluida la función de la cópula, las nociones que desarrollan su argumentación (lo dice expresamente: «el *mana*... juega el papel de la cópula en la proposición»), es decir, el *mana* en la teoría de la magia y el *hau* en la teoría del don, habrían perdido toda su fuerza y razón.

* * *

El *Essai sur le don* reproduce, al menos en sus principios, con veinte años de intervalo, la argumentación de la *Théorie de la Magie*, motivo éste suficiente para que el trabajo haya quedado incluido en el presente volumen, aunque habrá que tener en cuenta la fecha en que fue escrito (1902), para evitar cometer una injusticia al juzgarlo, pues fue aquélla la época en que la etnología comparada no había todavía renunciado, en parte debido al mismo Mauss, y como lo dejaría escrito en el *Essai sur le don*, «a una comparación constante, donde todo se mezcla, donde las instituciones pierden su colorido local y los documentos su sabor». Sólo más tarde pondría su atención en las sociedades que «al representar el máximo, el exceso, permitirían analizar mejor los hechos que allí donde sin ser menos esenciales se ven todavía pequeños y poco desarrollados».

El *Esquisse* ofrece un valor excepcional para comprender la historia de su pensamiento y deducir algunas de sus constantes, y no sólo porque nos permita conocer la inteligencia del pensamiento de Mauss, sino también

porque permite apreciar la historia de la Escuela Sociológica francesa, así como la relación entre el pensamiento de Mauss y el de Durkheim. Al analizar las nociones de *mana, wakan* y de *orenda,* al construir en base a ellas una interpretación de conjunto de la magia, y al llegar por este medio a lo que él considera categorías fundamentales del espíritu humano, Mauss anticipa en diez años la economía y ciertas conclusiones sobre *Formes élémentaires de la vie religieuse.* El *Esquisse* demuestra, por lo tanto, la importancia de la contribución de Mauss al pensamiento de Durkheim, al permitir reconstruir en parte lo que fue una íntima colaboración entre tío y sobrino, la cual no se limitó al campo de la etnografía, puesto que es de todos conocido el esencial papel que Mauss jugó en la preparación del *Suicide.*

Mas lo que aquí en realidad nos interesa es la estructura lógica de la obra. Toda ella está asentada sobre la noción de *mana* y es sabido que ha llovido mucho desde entonces. Para ponerse al día habría primeramente que añadir al *Esquisse* las últimas investigaciones sobre el asunto, así como aquellas obtenidas por medio del análisis lingüístico [29]. Habría también que completar los diversos tipos de *mana,* dando entrada en esa vasta y no muy armoniosa familia a la noción, muy frecuente entre los indígenas de América del Sur, de una especie de *mana* sustancial, generalmente negativo, como fluido, que manipula el *shaman* y que se deposita sobre los objetos en forma visible, provocando desplazamientos y levitaciones cuya acción suele ser generalmente nociva, como, por ejemplo, el *tsaruma* de los Jívaros, el *nandé,* cuya representación entre los Nambikwara nosotros mismos hemos estudiado [30], y todas las demás formas que aparecen entre los Amniapâ, Apapocuva, Apinayé, Galibi, Chiquito, Lamisto, Chamicuro, Xebero, Yameo, Iquito, etc. [31]. ¿Qué quedaría de la noción de *mana* después de esta puesta al día? Es difícil saberlo; lo que sí es seguro es que saldría *profanada.* No es que Mauss y Durkheim se hayan equivocado, como a veces se pretende, al aproximar unas nociones adquiridas en regiones del mundo muy alejadas las unas de las otras y transformarlas en categorías. Aun en el caso en que la Historia confirme las conclusiones del análisis lingüístico y que el *término* polinesio *mana* sea descendiente lejano de un término indonesio que define la eficacia de los dioses personales, no sería posible concluir que la noción interpretada con este término en Melanesia

[29] A. M. Hocart, "Mana", *Man,* n.º 46, 1914; "Mana again", *Man,* n.º 79, 1922; "Natural and supernatural", *Man,* n.º 78, 1932; H. Ian Hogbin, "Mana", *Oceania,* vol. 6, 1935-36; A. Capell, "The word 'mana': a linguistic study", *Oceania,* vol. 9, 1938; R. Firth, "The Analysis of Mana: an empirical aproach", *Journal of the Polynesian Society,* vol. 49, 1940; "An Analysis of Mana", *Polynesian Anthropological Studies,* págs. 189-218, Wellington, 1941; G. Blake Palmer, "Mana, some christian and Moslem Parallels", *Journal of the Polynesian Society,* vol. 55, 1946; G. J. Schneep, "El concepto de mana", *Acta Anthropologica,* vol. II, n.º 3, México, 1947; B. Malinowski, *Magic, Science and Religion,* Boston, 1948.

[30] *La Vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara,* Société des Americanistes, París, 1948, págs. 95-98.

[31] Alfred Metraux, "La causa y el tratamiento mágico de las enfermedades entre los indios de la Región Tropical Sud-Americana", *América Indígena,* vol. 4, México, 1944; "Le shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud Tropicale", *Acta Americana,* vol. II, núms. 3 y 4, 1944.

y Polinesia sea un residuo o vestigio de un pensamiento religioso más completo. A pesar de las diferencias locales parece cierto que *mana, wakan, orenda* representan explicaciones de un mismo tipo; queda, por tanto, legitimado el crear el tipo, intentar clasificarlo y analizarlo.

Desde nuestro punto de vista, la dificultad de la postura tradicional en materia de *mana* es de otra naturaleza. A la inversa de lo que se creía en 1902, las diversas concepciones del tipo *mana* son tan frecuentes y están tan extendidas que convendría preguntarse si no estamos en presencia de una forma del pensamiento universal y permanente que lejos de caracterizar determinadas civilizaciones o «estados» arcaicos o semiarcaicos de la evolución del espíritu humano, sería el resultado de una determinada situación del espíritu al encontrarse en presencia de las cosas, apareciendo, por tanto, cada vez que se produce esa situación. Mauss cita en el *Esquisse* una importante observación del Padre Thavenet a propósito de la noción de *manitou* entre los Algonkinos: «... Designa especialmente al ser que no tiene todavía un nombre común, al que no es todavía familiar; una mujer decía que tenía miedo de una salamandra, que era un *manitou* y se reían de ella al decirle el nombre. Las perlas de los traficantes son las conchas de un *manitou,* y la bandera, esa cosa maravillosa, es la piel de un *manitou.*» Del mismo modo el primer grupo de indios medio civilizados Tupi-Kawahib, con ayuda de los cuales entramos, en 1938, en un pueblo desconocido de la tribu, al admirar los trozos de franela roja que les regalamos gritaban: *O que é este bicho vermelho?* «¿Qué es este bicho rojo?» Lo cual no era ni el testimonio de un animismo primitivo ni la traducción de una noción indígena, sino únicamente el idiotismo del *falar cabóclo,* es decir, del portugués rústico del interior del Brasil. También los Nambikwara, que no habían visto nunca bueyes con anterioridad a 1905, los designaban, como habían hecho siempre con las estrellas, con el nombre de *alasu,* cuyo sentido es muy semejante al *manitou* de los Algonkinos [32].

Estas asimilaciones no son tan raras, ya que con mayores reservas, desde luego, nosotros ponemos en práctica algunas del mismo tipo, cuando calificamos un objeto desconocido cuya utilidad nos es poco conocida o cuya eficacia nos asombra como *truc* o *machin* (chisme). Detrás de *machin* está máquina y, más distante, la idea de fuerza o poder. En cuanto a *truc,* los etimologistas le derivan de un término medieval que significa el golpe de suerte en los juegos de azar, es decir, uno de los sentidos que se da al término indonesio en que algunos creen ver el origen de la palabra *mana* [33]. Es verdad que nosotros no decimos de un objeto que tiene «chis-

---

[32] C. Lévi-Strauss, *La vie familiale,* etc..., *l. c.,* págs. 98-99; "The Tupikawahib", en el *Handbook of South American Indians,* Washington, 1948, vol. 3, págs. 299-305. Se puede comparar con los Dakota, que decían del primer caballo, traído, según el mito, por el rayo: "No olía como los demás seres humanos y se pensó que podía ser un perro, pero era más grande que un perro de carga, así que le denominaron *sunke wakan,* perro misterioso" (M. W. Beckwith, "Mithology of the Oglala Dakota", *Journal of American Folklore,* vol. XLIII, 1930, pág. 379).

[33] Sobre la derivación de la palabra *mana,* vid. A. Capell, *l. c.*

me», pero sí decimos que una persona tiene «algo» y cuando en el *slang* americano se dice de una mujer que tiene *oomph,* no es muy seguro, si recordamos la atmósfera sagrada e imbuida de tabúes que rodea la vida sexual en América más que en ningún otro sitio, que estemos muy alejados del sentido de *mana.* La diferencia radica menos en las mismas nociones que en el hecho de que, en nuestra sociedad, estas nociones tienen un carácter fluido y espontáneo, mientras que en otras partes sirven de fundamento a sistemas oficiales y pensados de interpretación, es decir, a un papel que nosotros reservamos a la ciencia, aunque siempre, y en todo lugar, estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya única función sería cubrir la distancia entre la significación y lo significado o, más exactamente, señalar el hecho de que en una circunstancia u ocasión, o en una manifestación determinada, se ha establecido una relación de inadecuación entre la significación y lo significado, en perjuicio de relaciones complementarias anteriores.

Estamos, pues, ante una situación paralela a la de Mauss cuando invocaba la noción de *mana* como fundamento de determinados juicios sintéticos *a priori.*

Nos negamos, sin embargo, a seguirle cuando busca el origen de la noción de *mana* en un orden de realidades distinto de las relaciones que ayuda a construir; orden de sentimientos, deseos y creencias que son, desde el punto de vista sociológico, epifenómenos o misterios o en cualquier caso objetos extrínsecos al campo de la investigación. A nuestro parecer, ésta es la razón de por qué una investigación tan aguda y profunda, tan llena de iluminación, falla y llega a una falsa conclusión. A fin de cuentas, el *mana* no sería sino «la expresión de los sentimientos sociales que se han creado, tanto fatal y universal como fortuitamente, respecto a determinadas cosas, elegidas generalmente de un modo arbitrario» [34]. Pero las nociones de sentimiento, fatalidad, casualidad o arbitrariedad no son nociones científicas; no aclaran los fenómenos que se proponen explicar, ya que participan en ellos. Podemos ver, por tanto, cómo, al menos en este caso, la noción de *mana* presenta los caracteres de poder secreto, de fuerza misteriosa que le han atribuido Durkheim y Mauss, pues éste es el papel que juega dentro de su sistema. Verdaderamente, en esa situación, el *mana* es *mana,* sin que por ello dejemos de preguntarnos si su teoría del *mana* no es otra cosa que la imputación de estas propiedades al pensamiento indígena, dado el lugar predominante que la idea de *mana* iba a tener en su teoría.

Nos vemos, pues, obligados a llamar la atención a aquellos sinceros

[34] A pesar de lo decisiva que ha sido la labor de Mauss al asimilar los fenómenos sociales al lenguaje, en un punto iba a poner en dificultad el pensamiento sociológico. Ideas como las que hemos reproducido en esta cita fueron invocadas en beneficio de lo que, durante mucho tiempo, iba a ser considerado como la muralla inexpugnable de la lingüística sausuriena; es decir, de la teoría de la naturaleza arbitraria de las manifestaciones lingüísticas. Postura que es urgente superar hoy día.

admiradores de Mauss que se sientan tentados de detenerse en esta primera etapa de su pensamiento, reconociendo menos sus lúcidos análisis que su excepcional talento para reconstruir, en toda su autenticidad y peculiaridad, determinadas teorías indígenas, pues jamás buscó él en esta contemplación el refugio tranquilo de un pensamiento vacilante. El poner la atención sobre algo, que dentro del pensamiento de Mauss no es más que una actuación preliminar, pondría a la sociología en vías de un peligro grave, que sería incluso su perdición si avanzando un paso más redujera la realidad social a la idea que el hombre, incluido el salvaje, se hace de ella. Esta concepción perdería en seguida su sentido si se olvidara su carácter reflexivo. La etnografía quedaría así perdida dentro de una fenomenología engañosa, como simple conglomerado donde las aparentes oscuridades del pensamiento indígena se pondrían de relieve para ocultar las confusiones, por otra parte demasiado aparentes, del etnógrafo.

Mas no está prohibido prolongar el pensamiento de Mauss en otra dirección, dirección que definió el *Essai sur le don*, una vez superado el equívoco de que ya hemos hecho mención con relación al *hau*. Si el *mana* es el resultado del *Esquisse*, felizmente el *hau* sólo aparece al principio del *Don*, considerándosele en el *Essai* como un punto de partida y no como un fin. ¿A qué conclusión se llegaría si proyectáramos retrospectivamente sobre la noción de *mana* la concepción del cambio que Mauss nos invita a crear? Habrá que admitir que tanto el *hau* como el *mana* son sólo la reflexión subjetiva ante la exigencia de una totalidad no descubierta. El cambio no es un complejo edificio, construido a base de las obligaciones de dar, recibir y devolver, con ayuda de un cemento afectivo y místico, sino una síntesis inmediatamente dada, a y por el pensamiento simbólico, que, tanto en el cambio como en cualquier otra forma de comunicación, supera la contradicción que le es inherente de considerar las cosas como elementos del diálogo, bajo la relación de uno y de otro simultáneamente y destinadas, por su naturaleza, a pasar del uno al otro. Bien sean *de uno o de otro* representan una situación derivada en función del carácter racional inicial. El juicio mágico implicado en el acto de producir humo para provocar nubes y lluvia, no está basado en la distinción primitiva entre humo y nube, haciendo uso del *mana* para unir el uno al otro, sino en el hecho de que un plano más profundo del pensamiento identifica humo y nube, siendo uno igual al otro, al menos bajo un cierto aspecto, quedando justificada esta identificación por la subsiguiente asociación y no lo contrario. Todas las operaciones mágicas están basadas en la restauración de una unidad, unidad no perdida (ya que nada se pierde jamás), pero sí inconsciente o menos consciente que esas mismas operaciones. La noción de *mana* no corresponde al orden de la realidad, sino al del pensamiento, que incluso cuando se piensa a sí mismo sólo se piensa como objeto.



Precisamente es en este carácter relacional del pensamiento simbólico donde podemos encontrar la solución a nuestro problema. Cualquiera que haya sido el momento y la circunstancia de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje ha tenido que aparecer de una sola vez. Las cosas

no han podido ponerse a significar progresivamente. Después de una transformación, cuyo estudio no corresponde a las ciencias sociales, sino a la biología y a la psicología, se efectuó el paso del estado en que nada tenía sentido, a otro en que todo lo tenía. Esta consideración, aparentemente banal, es importante porque este cambio radical no tiene contrapartida en el campo del conocimiento, el cual se elabora lenta y progresivamente; es decir, en el momento en que el universo entero y de una sola vez *se hace significativo,* no se produce, por lo mismo, un mejor *conocimiento* de él, aunque sí es cierto que la aparición del lenguaje iba a acelerar el ritmo de desarrollo del conocimiento. Hay, por tanto, en la historia del espíritu humano una oposición fundamental entre el simbolismo marcado por la discontinuidad y el conocimiento marcado por la continuidad. ¿Cuál es el resultado de ello? El resultado es que las dos categorías, la del significado y lo significado, se construyeron simultánea y solidariamente como dos bloques complementarios, mientras que el conocimiento, entendiendo como tal el proceso intelectual que permite identificar determinados aspectos del significado, así como de lo significado, por la relación de los unos con los otros, eligiendo incluso, dentro del conjunto del significado y del conjunto de lo significado, aquellas partes que presentan la relación más satisfactoria de conveniencia mutua, se puso en funciones muy lentamente. Todo ocurrió como si la humanidad hubiera adquirido, de un solo golpe, una inmensa propiedad y su plan detallado, así como el conocimiento de su relación recíproca, pero hubiera necesitado millones de años para aprender qué símbolos determinados del plan representaban los diferentes aspectos de esa propiedad. El Universo ha tenido significado mucho antes de que se comenzara a saber lo que significaba, y esto no ofrece ninguna duda; ahora bien, del análisis precedente resulta que ha significado desde el principio todo lo que la humanidad puede confiar en conocer; lo que llamamos el progreso del espíritu humano, o, en todo caso, el progreso del saber científico, no ha podido ni podrá jamás consistir en otra cosa que en rectificar las divisiones, proceder a agrupamientos, definir la pertenencia a uno u otro grupo, así como descubrir fuentes nuevas en el seno de una totalidad cerrada que se complementa consigo misma.

Aparentemente estamos muy lejos del *mana,* y de hecho muy cerca, pues aunque la humanidad haya tenido siempre un gran cúmulo de conocimientos positivos y las diferentes sociedades humanas hayan consagrado más o menos esfuerzo a conservarlo y desarrollarlo, sólo muy recientemente el pensamiento científico se ha erigido en rector, siendo también muy reciente la aparición de formas de sociedad en que el ideal intelectual y moral y los fines prácticos perseguidos por el cuerpo social se hayan organizado en torno al conocimiento científico, elegido de forma oficial y pensada como centro de referencia. La diferencia es de grado más que de naturaleza, pero existe de todas maneras. Podemos, pues, esperar que la relación entre simbolismo y conocimiento conserve unos caracteres comunes a las sociedades no industrializadas y a las nuestras, a pesar de que

estos caracteres no están señalados de la misma manera en unas y otras. No es crear un foso entre unas y otras el reconocer que el trabajo de peregrinación del significado en relación con lo significado se ha llevado a cabo de forma más metódica y rigurosa, a partir del nacimiento y dentro de los límites de su expansión, de la ciencia moderna.

Sin embargo, por todas partes y constantemente entre nosotros (sin duda durante mucho tiempo) se ha mantenido una situación fundamental, inherente a la misma condición humana, a saber: que el hombre dispone desde sus orígenes de la integridad de lo significado, encontrándose con grandes dificultades para situar un significado, dado como tal, pero que no es conocido. Continuamente se da una inadecuación entre ambos, sólo superada por el entendimiento divino, producida por la existencia de una superabundancia de significados en relación con las cosas significadas sobre las que puede recaer. En su esfuerzo por comprender el mundo, el hombre posee un exceso de significados (que reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico, pensamiento que los etnógrafos y lingüistas tienen que estudiar). Este reparto de la ración suplementaria, si estos términos fueran válidos, es absolutamente necesaria para que en el total los significados disponibles y las cosas significadas señaladas guarden entre sí la relación de complementariedad que es condición esencial para el ejercicio del pensamiento simbólico.

Nuestra opinión es que precisamente las nociones de tipo *mana* representan, por muy diversas que parezcan, considerándolas en su función más general (que como hemos visto no han desaparecido en nuestra mentalidad y forma de sociedad), ese *significado flotante* que es la servidumbre de todo pensamiento completo y acabado (pero también el gaje de cualquier arte, poesía o invención mítica o estética), aunque el conocimiento científico sea capaz, si no de estancarlo, sí al menos de disciplinarlo en parte. Por otra parte, el pensamiento mágico ofrece otros métodos de canalización y otros resultados, métodos que pueden muy bien coexistir. En otras palabras: al inspirarnos en la norma establecida por Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden quedar asimilados por el lenguaje, nosotros vemos en el *mana, wakan, orenda,* así como en las demás nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una *función semántica,* cuyo papel consiste en permitir que se ejerza el pensamiento simbólico, a pesar de las contradicciones que le son características. De este modo quedan explicadas las antinomias propias de esta noción, aparentemente insolubles, que han llamado tanto la atención de los etnógrafos y que Mauss ha dejado bien claras: fuerza y acción; cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. En efecto, el *mana* es todo esto a la vez. ¿Y no lo es acaso porque no es nada de ello, al ser una simple forma o un puro símbolo, susceptible, por tanto, de adquirir cualquier contenido simbólico? Dentro del sistema de símbolos que constituye la cosmología sería simplemente un *valor simbólico cero,* es decir, un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada, pero que puede ser

un valor cualquiera siempre que forme parte de la reserva disponible y no sea ya, como dicen los fonólogos, un término de grupo [35].

Creemos que esta concepción es rigurosamente fiel al pensamiento de Mauss; de hecho, no es otra cosa que la traducción de la concepción de Mauss, desde su expresión originaria en términos de lógica de clases, a una lógica simbólica que resume las leyes generales del lenguaje. Esta traducción no es una aportación nuestra, ni siquiera el resultado de un exceso de libertad respecto a la concepción inicial, sino únicamente el reflejo de la evolución objetiva que se ha producido dentro de las ciencias psicológicas y sociales a lo largo de los últimos treinta años, para las cuales el valor de las enseñanzas de Mauss consiste en haber sido una de las primeras manifestaciones contribuyendo a esa evolución. En efecto, fue Mauss uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y de la lógica tradicional, rompiendo sus rígidas estructuras, al revelar otras formas de pensamiento aparentemente «extrañas a nuestros entendimientos de adultos europeos». Cuando él escribía (recordemos que el ensayo sobre la Magia data de una época en que las ideas de Freud eran totalmente desconocidas en Francia) este descubrimiento, sólo podía manifestarse de una forma negativa, haciendo alusión a una «psicología no intelectualizada». Nadie se hubiera alegrado más que Mauss de que esta psicología se haya podido formular como una psicología intelectualizada *de forma diferente*, como expresión generalizada de las leyes del pensar humano, de la cual son modalidades las manifestaciones particulares, dentro de los distintos contextos sociológicos. Primeramente, porque fue el *Essai sur le don* el que iba a definir el método que había que emplear para conseguir esto, y después y sobre todo, porque fue Mauss quien designó como fin principal de la etnología el contribuir a ampliar la razón humana, reivindicando para ella, por lo tanto, cuantos descubrimientos pudieran todavía hacerse en esas zonas oscuras, por lo difícilmente accesibles que están las formas mentales, ya que al quedar relegados, al mismo tiempo, a los confines más remotos del universo, así como a los rincones más secretos de nuestra mente, con frecuencia sólo pueden percibirse reflejados en una confusa aureola de afectividad. Mauss estuvo siempre obsesionado por el principio comtista, que aparece constantemente en este volumen, según el cual la vida psicológica sólo puede tener sentido en dos planos: en el plano de lo social, que es el lenguaje, y en el de la fisiología, es decir, en la otra forma, muda ésta, de la necesidad del ser viviente. Jamás permaneció más fiel a su profundo pensamiento y jamás definió mejor al etnólogo su misión de astrónomo de las constelaciones

[35] Los lingüistas se han visto ya obligados a formular hipótesis de ese tipo. Por ejemplo: "Un fonema cero... se opone a los demás fonemas franceses al no poseer ni carácter diferencial ni valor fonético constante, ya que, por el contrario, el fonema cero tiene como función oponerse a la ausencia de fonema." R. JAKOBSON y J. LOTZ, notas en el French Phonemic Pattern, *Word*, vol. 5, n.º 2, agosto 1949, New York, 1949, pág. 155.

Podría decirse también, esquematizando la concepción que aquí se ha dado, que es función de las nociones de tipo *mana*, oponerse a la ausencia de significado, sin aportar en sí ninguna significación determinada.

humanas que en esta fórmula en que reunió al mismo tiempo el método, los medios y el fin último de nuestras ciencias, fórmula que todo Instituto de Etnología debería inscribir en su fachada: «Antes que nada es necesario crear el más grande catálogo posible de categorías, pues es necesario partir de aquellas que sabemos que ha hecho uso el hombre; sólo entonces podremos ver todas las lunas muertas, pálidas u oscuras que hay en el firmamento de la razón.»

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

PRIMERA PARTE

ESBOZO DE UNA TEORIA GENERAL DE LA MAGIA

M. Mauss, Sociología y antropología, Tecnos, Madrid, 1979.

Estudio publicado en *Année Sociologique*, 1902-1903, en colaboración con H. Hubert. Al final de este estudio se han añadido algunas páginas en forma de apéndice.

Capítulo primero

HISTORIA Y FUENTES

Hace ya tiempo que la magia es objeto de especulación, pero la de los antiguos filósofos, la de los alquimistas y la de los teólogos, al ser puramente prácticas, pertenecen a la historia de la magia y no forman parte de la historia de los trabajos científicos a que ha dado lugar nuestro tema. La lista de éstos comienza con los escritos de los hermanos Grimm, que inauguran una larga serie de investigaciones, entre las que debe quedar incluido nuestro trabajo.

Existen ya muchas monografías sobre la mayor parte de las clases importantes de hechos mágicos, coleccionados unas veces desde un punto de vista histórico, y otras desde un punto de vista lógico, habiéndose creado así muy amplios repertorios. Por otra parte, se ha adquirido un gran número de nociones entre las que se encuentran la de supervivencia y la de simpatía.

Nuestros antecesores directos son los estudiosos de la escuela antropológica, que han permitido la creación de una teoría suficientemente coherente de la magia. Tylor toca el tema en dos ocasiones en su *Civilisation primitive*: primeramente relaciona la demonología mágica con el animismo primitivo, y en su segundo volumen es uno de los primeros en hablar de magia simpática, es decir, de ritos mágicos que proceden conforme a las que se conocen como leyes de simpatía: del mismo al mismo, del que está próximo al que está próximo, de la imagen a la cosa, de una parte al todo. Su objeto es, sobre todo, dar a conocer que, en nuestras sociedades, forman parte del sistema de supervivencias. En realidad, Tylor explica la magia sólo en la medida en que el animismo forma parte de ella. De igual forma Wilken y Siydney Hartland estudiaron la magia; el uno, a propósito del animismo y del shamanismo, y el otro, a propósito de la garantía de vida, asimilando como relaciones simpáticas las que se dan entre el hombre y la cosa o el ser a que dedica su vida.

Frazer y Lehmann elaboran auténticas teorías. La teoría de Frazer, tal y como queda expuesta en la segunda edición de su *Rameau d'or*, es para nosotros la más clara expresión de una tradición a la que han contribuido, además de Tylor, sir Alfred Lyall, Jevons, Lang y también Oldenberg. A pesar de las divergencias de opiniones, todos estos autores están de acuerdo en hacer de la magia una ciencia anterior a las demás ciencias; ya que este acuerdo arranca de la teoría de Frazer, hablaremos de ella en primer lugar. Para Frazer son mágicas las prácticas destinadas a producir

determinados efectos por medio de la aplicación de las dos leyes que se conocen como leyes de simpatía: la ley de la similaridad y la ley de la contigüidad que él formula de la manera siguiente: «Lo semejante produce semejanza; las cosas que han estado en contacto y han dejado de estarlo continúan actuando las unas sobre las otras, como si el contacto persistiera.» De este modo, la definición elaborada por la escuela antropológica tiende a absorber la magia dentro de la magia simpática. Las fórmulas de Frazer son categóricas a este respecto, no permiten dudas ni excepciones: puesto que la simpatía es la característica suficiente y necesaria de la magia, todos los ritos mágicos son simpáticos y todos los ritos simpáticos son mágicos. Está admitido que de hecho los magos practican ritos semejantes a las oraciones y sacrificios religiosos, cuando no son su copia o parodia; está admitido también que los sacerdotes en muchas sociedades tienen una notable predisposición al ejercicio de la magia, pero estos hechos, creemos, son testimonio de una usurpación reciente, por tanto no hay que tenerla en cuenta en la definición, ya que ésta sólo debe tener en consideración la magia pura.

De esta primera proposición se derivan otras. Primeramente, el rito mágico actúa directamente, sin necesidad de un intermediario espiritual, y su eficacia es necesaria. De estas dos propiedades, la primera no es universal, puesto que está admitido que la magia, en su degeneración, contaminada por la religión, ha tomado de ésta las figuras de los dioses y los demonios; sin embargo, la validez de la segunda no se ha visto afectada por ello, ya que en el caso en que exista un intermediario, el rito mágico actúa sobre él, del mismo modo que sobre los fenómenos; forzándole, obligándole, mientras que la religión concilia. Esta última propiedad, que distingue esencialmente la magia de la religión en todos aquellos casos en que se tienda a confundirlos, es, de hecho, según Frazer, la característica más duradera y general de la magia.

Esta teoría se complica con una hipótesis, cuyas consecuencias son mucho más amplias. La magia así comprendida se transforma en la primera forma de pensamiento humano. Hubo un momento en que existió en estado puro y el hombre, en sus orígenes, sólo sabía pensar en términos mágicos. El predominio de ritos mágicos en los cultos primitivos y en el folklore, piensan algunos que es una profunda prueba en apoyo de esta hipótesis; se afirma, además, que este estado de la magia se encuentra todavía en algunas tribus de Australia central, donde los ritos totémicos tienen un carácter exclusivamente mágico. La magia constituye, por tanto, para el hombre primitivo, la vida mística y la vida científica a la vez. Es la primera etapa de la evolución mental que podemos suponer o constatar. La religión tiene su origen en los fracasos y errores de la magia. El hombre, que en un principio había objetivado, sin duda, sus ideas y las formas de asociarlas, que se imaginaba crear las cosas del mismo modo que se sugería sus pensamientos, que se creía señor de las fuerzas naturales como lo era de sus gestos, acabó por darse cuenta de que el mundo se le resistía e inmediatamente le atribuyó las fuerzas misteriosas que se había

atribuido a sí mismo. Después de haberse considerado un dios, pobló el mundo de dioses. El no podría obligar a los dioses, pero sí ponerlos de su lado por medio de la adoración, es decir, por el sacrificio y la oración. Es verdad que Frazer lanza esta hipótesis con una prudente reserva, aunque cree en ella, ya que la completa, por otra parte, al explicar cómo al abandonar la religión el espíritu humano se encamina hacia la ciencia. Una vez que es capaz de constatar los errores de la religión se inclina por la simple aplicación del principio de causalidad, teniendo bien en cuenta que se trata de una causalidad experimental y no mágica.

El trabajo de Lehmann es un estudio de psicología al cual sirve de prefacio una corta historia de la magia. Se dedica al estudio de los hechos contemporáneos. La magia, que él define como «la puesta en práctica de las supersticiones», es decir, de «las creencias que no son religiosas ni científicas», subsiste en nuestras sociedades bajo las formas observables del espiritismo y del ocultismo. Dedicado a analizar las principales experiencias de los espíritus, utilizando los procedimientos de la psicología experimental, llega a ver, y por tanto a ver en la magia, ilusiones, preposesiones y errores de percepción causados por fenómenos de esperanza.

Estos trabajos tienen todos un carácter o defecto común. No han intentado llevar a cabo una enumeración completa de los diferentes tipos de actos mágicos y, por lo tanto, hay que poner en duda que hayan conseguido crear una noción científica que abarque el conjunto. La única tentativa de circunscribir la magia, llevada a cabo por Frazer y Jevons, peca por su parcialidad. Eligieron unos hechos que consideraban típicos, creyendo en la existencia de una magia pura y reduciéndola a los hechos de simpatía, aunque nunca llegaron a demostrar la legitimidad de su elección. Dejaron de lado una masa considerable de prácticas que quienes las han practicado o visto practicar las han calificado siempre como mágicas, como son, por ejemplo, los encantamientos y los ritos donde intervienen los demonios propiamente dichos. Si no se tienen en cuenta las viejas definiciones y si se constituye definitivamente una clase tan limitada de ideas y prácticas, fuera de las cuales sólo se ven apariencias de magia, nos gustaría que nos explicaran esas ilusiones que han inducido a tanta gente a considerar mágicos hechos que no lo eran en sí mismos; esto es algo que hemos esperado en vano. Se nos dirá que los hechos simpáticos forman una clase natural e independiente de hechos que es importante distinguir. Puede ser. Sería necesario que hubieran dado lugar a expresiones, a imágenes y a actitudes sociales suficientemente diferenciadas para que pueda decirse que han sido separadas con razón del resto de la magia. Nosotros, por el contrario, creemos que no es así. En cualquier caso, es necesario dejar sentado que con ello elaboran únicamente una teoría de los actos simpáticos y no de la magia en general. En conclusión, nadie ha sabido darnos hasta ahora una noción clara, completa y satisfactoria de la magia, noción que nos es totalmente necesaria. Nos vemos, pues, obligados a crear una nosotros mismos.

Para conseguirlo no podemos limitarnos al estudio de una o dos ma-

gias, nos es necesario considerar a la vez el mayor número posible. En efecto, no es nuestra idea deducir del análisis de una sola magia, aunque esté bien elegida, una especie de ley de los fenómenos mágicos, puesto que la incertidumbre que tenemos acerca de los límites de la magia nos hace temer que no represente la totalidad de los fenómenos mágicos. Por otra parte, tenemos que proponernos estudiar sistemas lo más heterogéneos posibles, como medio para establecer que, por muy variadas que sean, según las civilizaciones, las relaciones con las demás clases de fenómenos sociales, la magia no por eso deja de poseer en todas partes los mismos caracteres esenciales y que, por lo tanto, es idéntica en todo lugar. Sobre todo, tenemos que estudiar, guardando un paralelismo, las magias de las sociedades primitivas y aquellas de las sociedades claramente diferenciadas. En las primeras, encontraremos, en su forma perfecta, los hechos elementales, los hechos básicos de que se derivan todos los demás; las segundas, con su organización más completa, sus instituciones más definidas, nos aportarán datos más inteligibles para nosotros, los cuales nos permitirán al mismo tiempo comprender los primeros.

Hemos puesto todo nuestro esfuerzo en hacer sólo uso de documentos muy calificados que nos señalen los trazos de sistemas completos de magia; esto reduce considerablemente el campo de nuestras observaciones por poco que hayamos querido conservar aquellos que merecen menor crítica. Nos hemos, pues, limitado a observar y comparar entre sí un pequeño número de magias. Son éstas: las magias de algunas tribus australianas [1], las de determinadas sociedades melanesias [2], las de las dos naciones básicas iroquesas: los Cherokees y los Hurons, y entre las magias algonquinas, las de los Ojibways [3]. Hemos tomado también en consideración la magia del

[1] Aruntas: SPENCER y GUILLÉN, *The Natives Tribes of Central Australia*, Londres, 1898. Pitta-Pitta y las tribus vecinas del Queensland central: W. ROTH, *Ethnological Studies among the North-Western Central Queensland Aborigines*, Brisbane, 1897. Kurnai; Murring y las tribus vecinas del Sudeste: FISON y HOWITT, *Kamilaroi and Kurnai*, 1885; "On some Australian beliefs", en el *Journal of the Anthropological Institute*, 1883, t. XIII, págs. 185 y ss.; ID., "Australian Medicine-Men", *J. A. I.*, XVI, págs. 32 y ss. "Notes on Australian songs and Song-Makers", *J. A. I.*, XVII, págs. 30 y siguientes. Estos documentos están generalmente incompletos, sobre todo en lo relativo a los encantamientos.

[2] Islas Banks, Islas Salomón y Nuevas Hébridas: M. CODRINGTON, *The Melanesians, their Antropology and Folklore*, 1890; en torno a estos estudios fundamentales, hemos agrupado ciertas indicaciones etnográficas, entre otras las de GRAY sobre Tanna (*Proceeding of the Australian Association for the advancement of science*, enero 1892); cf. SIDNEY H. RAY, "Some notes on the Tannese", en los *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1894, t. VII, págs. 227 y ss. Estos trabajos, interesantes sobre todo por lo que nos enseñan sobre el *mana*, son incompletos en lo que se refiere a los detalles sobre ritos, hechizos y régimen general de la magia y del mago.

[3] Entre los Cherokees, hemos encontrado auténticos textos manuscritos, rituales propiamente dichos, escritos en caracteres *sequoyah* por los magos; MOONEY ha recogido alrededor de unas 550 fórmulas y rituales, consiguiendo, generalmente, unos estupendos comentarios sobre ellos: "The Sacred Formulas of the Cherokees", *VII*th. *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1887; "The Myths of the Cherokees", *XVIII*th. *Ann. Rep. Bur. Am. Ethn.* Respecto a los Hurones, sólo hemos hecho uso de las excelentes indicaciones de HEWITT sobre la *orenda*, del cual encontrarán los lectores un resumen más adelante. Los pictogramas ojibway (Algonquinos), que reproducen las iniciaciones dentro de las diversas sociedades mágicas, nos han sido también de gran utilidad. En los trabajos de HOFFMAN (*VII*th. *Ann. Rep. Bur. Amer.*

antiguo México[4], así como la magia moderna de los Malayos de los estrechos[5], y dos de las formas que ha revestido la magia de la India: la forma popular contemporánea estudiada en las provincias del Noroeste y la forma casi intelectualizada que le dieron algunos brahmanes de la época literaria védica[6]. Hemos hecho poco uso de los documentos en lengua semítica, sin, sin embargo, olvidarlos[7]. El estudio de las magias griegas y latinas[8] nos ha sido especialmente útil para el estudio de las representaciones mágicas, del funcionamiento real de una magia diferenciada. Por último, hemos hecho uso de los hechos claramente atestiguados, aportados por la historia de la magia en la Edad Media[9] y por el folklore francés, germánico, céltico y finlandés.

Ethn., The Mide wiwin of the ojibwa) hay que apreciar, al mismo tiempo, el valor de los textos escritos y el de los monumentos reproducidos.

[4] Sobre la magia mejicana, véase el ms. ilustrado, en nahuatl y en español, redactado por SAHAGÚN; publicado, traducido y comentado por SELER ("Zauberei und zauberer in Altem Mexico"), en *Veröff a. d. Kgl. Mös. f. Vülkerk.* VII, 2.2/4, cuya información es excelente aunque somera.

[5] El libro de W. W. SKEAT, *Malay Magic*, London, 1899, contiene un repertorio excelente de hechos bien analizados y muy completos; observados unos por el autor y recogidos otros de entre una notable serie de opúsculos mágicos manuscritos.

[6] Los hindúes nos han facilitado una colección incomparable de documentos mágicos. Entre ellos: Himnos y fórmulas mágicas del *Atharva Veda* (Ed. Roth et Whitney, 1856; ed. con comentarios de Sâyana, Bombay, 1895-1900, 4 vols., 4.º; trad. por WEBER, libros I-VI, en el *Indische Studien*, vol. XI-XVIII; trad. por HENRY, libros VII-XIV, París, Maisonneuve, 1887-1896; trad. con comentarios de una selección de himnos, BLOOMFIELD, "Hymns of the Athervaveda", en los *Sacred Books of the East*, vol. XLII); textos rituales del *Kauçika-Sûtra* (Ed. Bloomfield. *Jour. of the Am. Oriental Soc.*, 1890, vol. XIV: trad. parcial con notas de CALAND, *Alt-Indisches Zauberritual*, Amsterdam, 1900; WEBER, "Omina und Portenta", en *Abhdl. d. Kgl. Ak. d. Wiss*, Berlín, 1858, págs. 344-413). No habrá que olvidar que estos textos mal fechados sólo representan *una* de las tradiciones que podríamos decir literarias, de *una* de las escuelas *brahmánicas*, seguidoras del Atharva Veda, sin comprender *toda* la magia brahmánica, y, con más razón, toda la magia de la antigua India. Para estudiar la magia moderna, nos hemos servido de la colección de CROOKE, *The popular Religion and Folklore of Northern India*, vol. 2, London, Constable, 1897, que contiene una serie de lagunas, sobre todo, en lo relativo a la matización de los ritos y de los textos de las fórmulas.

[7] De la magia Asiria sólo conocemos los rituales de exorcismo. FOSSEY, *La Magie Assyrienne*, 1903. Sobre la magia judía, sólo tenemos algunos datos fragmentarios. WITTON DAVIES, *Magie, Divination and Demonology amogn the Hebrews*, 1898; L. BLAU, *Das altjudische Zauberwesen*, 1898. Hemos dejado de lado la magia árabe.

[8] Sobre el valor de las fuentes griegas y latinas, uno de nosotros ha dado ya una explicación (H. HUBERT, "Magia", en el *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, de DAREMBERG y SAGLIO, VI, fas. 31, págs. 9 y ss.). Hemos hecho uso preferentemente de los papiros mágicos que nos presentan, si no ritos completos, sí, al menos, indicaciones completas sobre determinados ritos. Hemos recurrido a los textos de los alquimistas (BERTHELOT, *Collection des Alchimistes grecs)*, y sólo con prudencia hemos utilizado los textos de las novelas y de los cuentos mágicos.

[9] Nuestro estudio sobre la magia de la Edad Media se ha visto muy facilitado por las dos excelentes obras de HANSEN, de que ya hemos hecho mención *(Année Sociologique*, V, págs. 228 y ss.).

CAPÍTULO II

DEFINICION DE LA MAGIA

Partimos provisionalmente, y en principio, de que la magia se ha distinguido suficientemente de los demás actos sociales dentro de las distintas sociedades. Si esto es cierto, hay base suficiente para creer que no sólo constituye una clase diferenciada de fenómenos, sino que además es susceptible de una definición clara. Esta definición tenemos que hacerla por nuestra cuenta, ya que no podemos limitarnos a denominar mágicos aquellos actos que han sido calificados como tales por sus actores o espectadores. Estos parten de unos puntos de vista subjetivos que no siempre coinciden con los de la ciencia.

Una religión considera mágicos los restos de antiguos cultos, incluso antes de que éstos hayan dejado de practicarse religiosamente; esta forma de considerar los hechos se ha impuesto también entre los sabios; así, por ejemplo, un folklorista tan apreciado como Skeat considera mágicos los antiguos ritos agrarios de Malasia. Nosotros creemos que sólo se pueden considerar mágicas las cosas que de verdad han sido mágicas para toda una sociedad y no aquellas que sólo han sido calificadas como tales por una parte de ella. Por otra parte, sabemos que las sociedades no han tenido siempre conciencia clara de su magia, y que cuando la han tenido ha sido lenta y progresivamente. Por tanto, no creemos poder encontrar inmediatamente los términos de una definición completa que, por otra parte, sólo puede conseguirse como resultado de un estudio sobre las relaciones entre la magia y la religión.

La magia está compuesta de agentes, actos y representaciones. Nosotros denominaremos *mago* al individuo que lleva a cabo actos de magia, aunque no sea un profesional. Denominaremos *representaciones mágicas* a las ideas y creencias que corresponden a los actos mágicos, y respecto a los actos en relación con los cuales definimos los demás elementos de la magia, los denominaremos *ritos mágicos*. Es importante desde un principio distinguir estos actos de las prácticas sociales con las que podrían ser confundidos.

En primer lugar, tanto los ritos mágicos como la magia toda entera son actos de tradición. Los actos que no se repiten no son mágicos. Los actos de cuya eficacia no cree todo un grupo no son mágicos. La forma de los ritos es eminentemente transmisible y está sancionada por la opinión, de donde se deriva que los actos estrictamente individuales, como son las

prácticas supersticiosas particulares de los jugadores, no se pueden denominar mágicos.

Las prácticas tradicionales con que pueden confundirse los actos mágicos son: los actos jurídicos, los técnicos y los ritos religiosos. Se ha relacionado la magia con los sistemas de obligaciones jurídicas, por la razón de que tanto en una como en los otros hay gestos y palabras que vinculan y obligan de forma solemne. Ahora bien, si con frecuencia los actos jurídicos tienen un carácter ritual, si el contrato, los juramentos, la ordalía son en un cierto sentido sacramentales, se debe a que están mezclados con ritos, sin ser ritos ellos mismos. En la medida en que están dotados de una eficacia especial, pues hacen algo más que establecer relaciones contractuales entre las personas, no son jurídicos, sino mágicos o religiosos. Los actos rituales, por el contrario, son, por esencia, capaces de producir algo distinto a los acuerdos; son eminentemente eficaces, son creadores, hacen. Los ritos mágicos son concebidos especialmente como tales, hasta el punto de que se les denomina mágicos por su misma eficacia. En la India, la palabra que mejor corresponde a la de rito es *karman*, acto; el hechizo es el *factum*, *krtyā*, por excelencia; la palabra alemana *Zauber* tiene el mismo sentido etimológico, y otros idiomas utilizan para designar la magia palabras cuya raíz significa *hacer*.

Las técnicas son también creadoras. Los gestos que las realizan se consideran eficaces igualmente. Desde este punto de vista la mayor parte de la humanidad tiene dificultad en distinguirlas de los ritos. Posiblemente no hay un solo fin que las artes y las industrias hayan intentado, que no lo haya intentado también la magia. Encaminadas hacia el mismo fin, se asocian naturalmente y es constante su unión, aunque ésta se produce en proporciones variables. En general, en la pesca, la caza y en la agricultura la magia acompaña y secunda a la técnica. Otras artes están totalmente dominadas por la magia, como, por ejemplo, la medicina, la alquimia. Durante mucho tiempo el elemento técnico ha sido mínimo y la magia dominante; han dependido de ella hasta tal punto que ha sido en su seno donde se han desarrollado. No sólo el acto médico ha estado, casi hasta nuestros días, rodeado de prescripciones religiosas y mágicas, de oraciones, sortilegios y precauciones astrológicas, sino que todavía la droga, las dietas del médico, la pasada de los cirujanos son un conjunto de simbolismos, simpatías, homeopatías y antipatías que, en realidad, se conciben como mágicas. La eficacia de los ritos y de las artes no sólo no se distinguen, sino que se crea al mismo tiempo.

La confusión es tanto más fácil cuanto que el carácter tradicional de la magia se da también en las artes y en la industria. De todas maneras, las artes y la magia se han distinguido siempre, ya que se podía apreciar en ellas una diferencia, aunque no bien definida, de métodos. En las técnicas, el efecto es un resultado mecánico; se sabe que es el resultado directo de la coordinación de los gestos, las máquinas y unos agentes físicos; se ve como consecuencia inmediata de la causa; sus productos son homogéneos a los medios: el arco lanza el venablo, y la cocina se hace con fuego.

Además, la tradición está continuamente controlada por la experiencia, poniendo constantemente a prueba el valor de las creencias técnicas. Incluso la misma existencia de las artes depende de la continua percepción de la homogeneidad entre causa y efecto. Cuando una técnica es mágica y técnica a la vez, es la parte mágica la que queda fuera de la definición. Así, por ejemplo, en la práctica médica, las palabras, sortilegios, las observancias rituales o astrológicas son mágicas, pues es en ellas donde actúan las fuerzas ocultas y los espíritus, es ahí donde reina un mundo de ideas que hace que los movimientos, los gestos rituales se consideren dotados de una eficacia especial, diferente de su eficacia mecánica. No se piensa que sea el efecto sensible de los gestos, el verdadero efecto, ya que éste supera siempre a aquél, y generalmente no es del mismo orden. Consideremos, como ejemplo, cuando se hace llover, moviendo el agua de una fuente con un bastón. Esto es lo característico de los ritos que podríamos definir como *actos tradicionales de una eficacia* «sui generis».

Hasta ahora sólo hemos definido el rito, pero no el rito mágico, que hemos de distinguir ahora del rito religioso. Frazer ha propuesto ciertos criterios. El primero es que el rito mágico es un rito simpático; sin embargo, este dato es insuficiente. No sólo hay ritos mágicos que no son simpáticos, sino que la simpatía no es especial de la magia, ya que hay también actos simpáticos en la religión. Cuando el gran sacerdote en el templo de Jerusalén, en la fiesta de Souccoth, deja caer el agua sobre el altar, mientras levanta al cielo los brazos, es evidente que está realizando un rito simpático destinado a provocar la lluvia. Cuando el oficiante hindú, durante un sacrificio solemne, alarga o acorta, según su deseo, la vida del sacrificado, según el trayecto que hace seguir a la libación, su rito es también eminentemente simpático. Tanto en uno como en otro, los símbolos son claros, el rito parece actuar por sí mismo y, sin embargo, en ambos casos, es eminentemente religioso. Los agentes que lo llevan a cabo, el lugar y los dioses que se invocan, la solemnidad de los actos, la intención de quienes asisten al culto, no ofrecen ninguna duda. Por lo tanto, los ritos simpáticos pueden ser tanto mágicos como religiosos.

El segundo criterio propuesto por Frazer es que el rito mágico actúa generalmente por sí mismo, obligando, mientras que el rito religioso adora y concilia. El uno tiene una acción mecánica inmediata, el otro actúa indirectamente por medio de una respetuosa persuasión; su agente es un intermediario espiritual. Esta distinción, sin embargo, tampoco es suficiente, ya que con frecuencia el rito religioso obliga también, puesto que Dios, en la mayoría de las religiones antiguas, no era capaz de sustraerse al rito realizado sin vicio de forma. Por otra parte, tampoco es exacto, como luego veremos, que todos los ritos mágicos hayan tenido una acción directa, ya que dentro de la magia hay espíritus, e incluso, a veces, están presentes los dioses. Por último, el espíritu, ya sea dios o diablo, no obedece siempre fatalmente las órdenes del mago, el cual acaba por rogarle.

Nos es, pues, necesario encontrar otros indicios que nos permitan anali-

zar las diferencias; para encontrarlos procederemos a divisiones sucesivas.

Entre los ritos, los hay de tipo religioso como son los ritos solemnes, públicos, obligatorios y regulares tales como las fiestas y los sacramentos. Sin embargo, hay ritos de este tipo que Frazer no ha considerado como religiosos, ya que, para él, las ceremonias australianas y la mayor parte de las ceremonias de iniciación son mágicas en función de los ritos simpáticos que desarrollan. Ahora bien: los ritos de los clanes de los Aruntas, ritos que se conocen con el nombre de *intichiuma,* y los ritos tribales de iniciación, tienen precisamente la importancia, la gravedad y la santidad que evoca la palabra religión. Los antepasados y especies totémicas presentes en estos ritos son, sin lugar a dudas, los poderes respetados o temidos cuya intervención es, incluso para Frazer, señal de acto religioso; a lo largo de las ceremonias incluso se les invoca.

Por el contrario, existen otros ritos que son generalmente mágicos; pensemos en los maleficios, calificados constantemente así por el derecho y la religión. Al ser ilícitos están expresamente prohibidos y castigados, siendo la interdicción la que señala formalmente el antagonismo entre el rito mágico y el rito religioso, e incluso es ella la que decide sobre el carácter mágico del maleficio, ya que, por otra parte, hay ritos religiosos que son igualmente maléficos, como son, por ejemplo, algunos casos de *devotio,* las imprecaciones contra los enemigos de la ciudad, contra quien viola una sepultura o un juramento; en fin, todos aquellos ritos de muerte que están sancionados por interdicciones rituales. Se puede incluso afirmar que hay maleficios que lo son únicamente en relación con quienes los temen. La interdicción es, en definitiva, el límite a que la magia se expone.

Estos dos extremos son, por así decir, los dos polos de la magia y de la religión: el polo del sacrificio y el del maleficio. Las religiones crean siempre una especie de ideal, hacia el que se elevan los himnos, los deseos, los sacrificios, ideal que está protegido por las interdicciones. La magia, por el contrario, evita esas regiones y se inclina por el maleficio en torno al cual se agrupan los ritos mágicos, visión que ha dado lugar a la imagen que la humanidad se ha hecho de la magia. Entre estos dos polos, hay una pluralidad de hechos cuyo carácter determinante no aparece a primera vista, prácticas que no están ni prohibidas ni prescritas de una forma especial. Hay actos religiosos que son individuales y facultativos, hay actos mágicos que son lícitos; unos son los actos ocasionales del culto individual y los otros las prácticas mágicas asociadas a la técnica, como, por ejemplo, la medicina. El campesino francés que exosciza a los ratones de sus tierras, el indio que prepara sus medicinas de guerra, el finlandés que encanta su arma de caza, persiguen fines lícitos y llevan a cabo actos que están permitidos. El parentesco entre la magia y el culto doméstico es tal que en Melanesia la magia se ejecuta en la serie de actos que tienen por objeto los antepasados. Lejos, pues, de negar la posibilidad de confundirlos, debemos insistir en ello aunque dejemos la explicación para más tarde. Por el momento, aceptaremos la definición de Grimm, casi en su totalidad, definición que considera la magia como «una especie de religión creada

para las necesidades inferiores de la vida doméstica». Cualquiera que sea el interés que para nosotros presenta la continuidad de la magia y la religión, lo que nos importa ahora, antes que nada, es clasificar los hechos, y, para ello, enumerar un cierto número de caracteres exteriores que nos permitan reconocerlos, pues su parentesco no ha impedido que las gentes sientan las diferencias entre los dos tipos de ritos, practicándolos de tal manera que nos señalan lo que sienten. Tenemos, pues, que buscar los signos que nos permitan llevar a cabo esta selección.

Primeramente, los ritos mágicos y los religiosos tienen generalmente agentes diferentes; no son los mismos individuos quienes llevan a cabo unos y otros. Cuando ocasionalmente el sacerdote hace magia toma una actitud que no es la actitud normal de su función, pues, entre otras cosas, da la espalda al altar y realiza con la mano izquierda lo que debería hacer con la derecha.

Hay, sin embargo, otros muchos signos o señales que hemos de agrupar. En primer lugar, la elección del lugar donde se ha de realizar la magia; generalmente, ésta no se lleva a cabo en el templo o sobre el altar doméstico, sino en los bosques, lejos de las gentes, durante la noche o al amparo de la oscuridad, o bien en algún lugar escondido de la casa, es decir, siempre en lugar apartado. Mientras el rito religioso busca generalmente el día festivo, el público, el rito mágico huye de ello. Siendo lícito se oculta como el maleficio; el mago, incluso cuando se ve obligado a actuar ante el público, intenta escapar a él, haciendo su gesto furtivo y su palabra confusa; el hombre-médico, el curandero, que llevan a cabo su labor ante toda la familia reunida, murmullan sus fórmulas, esquivan sus pasos, protegiéndose en un éxtasis real o simulado. Si el mago se aísla cuando está ante la sociedad, con mayor razón cuando se retira a lo profundo de los bosques; guarda sus secretos incluso frente a sus colegas. Tanto el aislarse como el secreto son una manifestación casi perfecta de la naturaleza íntima del rito mágico, pues éste es siempre un acto de un individuo o individuos que actúan a título privado. Tanto el acto como el actor están rodeados de misterio.

En el fondo, estos signos no hacen sino poner de manifiesto la irreligiosidad del rito mágico, que es y se requiere que sea antirreligioso. En cualquier caso, lo que es cierto es que no forma parte de ese sistema organizado que denominamos culto. Por el contrario, la práctica religiosa, ya sea fortuita o incluso facultativa, es siempre oficial, está siempre prevista y prescrita, forma parte de un culto. El tributo que se rinde a las divinidades con ocasión de una promesa, de un sacrificio expiatorio por causa de una enfermedad, es siempre, en definitiva, un homenaje regular obligatorio, necesario incluso, aunque sea voluntario. El rito mágico, por el contrario, aunque en ocasiones sea fatalmente periódico (como en el caso de la magia agrícola) o necesario (cuando se efectúa con algún fin determinado), por ejemplo, para una curación, se considera siempre como irregular, anormal y, cuando menos, como poco estimable. Los ritos médicos, por útiles y lícitos que se imaginen, no tienen ni la solemnidad ni el senti-

miento de deber cumplido del sacrificio expiatorio ni de la promesa hecha a la divinidad curativa. Se recurre al hombre médico, al propietario de un fetiche o de un espíritu, al curandero o al mago por necesidad y no por obligación moral.

A pesar de esto, se conocen algunos ejemplos de culto mágico; así, por ejemplo, el culto de Hécate en la magia griega, el de Diana y el diablo en la magia de la Edad Media, y una parte del culto dedicado a uno de los mayores dioses hindúes, Rudra-Çiva. Sin embargo, todos son actos derivados, que demuestran simplemente que los magos se han creado por su cuenta un culto o imitación de los cultos religiosos.

De este modo hemos llegado a una definición provisional pero suficiente del rito mágico, y consideraremos éste como *todo rito que no forma parte del culto organizado*, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido. De esta definición y teniendo en cuenta la que hemos dado de los demás elementos de la magia, obtenemos la principal determinación de la noción. Como puede verse, no definimos la magia por la forma de sus ritos, sino por las condiciones en que se llevan a cabo, que, a su vez, determinan el lugar que el rito ocupa dentro del conjunto de las costumbres sociales.

Capítulo III

ELEMENTOS DE LA MAGIA

I. EL MAGO

Hemos denominado mago al agente de los ritos mágicos, sea o no sea profesional. Constatamos, en efecto, que existen ritos mágicos que se ejecutan por quienes no son especialistas, y de este tipo son las recetas dentro de la medicina mágica y las prácticas del campo, prácticas que se llevan a cabo durante la vida agrícola, y que del mismo modo que los ritos de la caza o de la pesca, están, generalmente, al alcance de cualquiera. Hemos de hacer observar, sin embargo, que el número de estos ritos es mucho menor de lo que parece y que son muy rudimentarios, respondiendo a necesidades que no por ser comunes son menos limitadas. Incluso en aquellos grupos muy retrasados que recurren constantemente a ellos, son muy pocos los individuos que en realidad los practican. De hecho, esta magia popular suele tener por ministros a los jefes de familia o a las dueñas de la casa, aunque muchos de éstos a veces prefieren no actuar por sí mismos, amparándose en aquellos que son más expertos o más prudentes. La mayor parte no se atreven, ya sea por escrúpulos o por falta de confianza en sí mismos, incluso hay quienes se niegan a recibir una receta práctica.

Es, por tanto, un error creer que el mago de ocasión se encuentra siempre, en el momento en que ejecuta su rito, en su estado normal; con frecuencia, precisamente porque ha dejado de estarlo, es por lo que actúa con éxito. Ha cumplido con prohibiciones alimenticias o sexuales, ha ayunado, ha soñado, ha realizado tales o cuales gestos previos, sin tener en cuenta que, al menos durante un instante, el rito ha hecho de él otro hombre. Por otra parte, quien hace uso de una fórmula, por muy banal que ésta sea, se siente frente a ella como propietario. El campesino que reciba la «receta de su abuela», está, por esto mismo, cualificado para hacer uso de ella, y es en este caso el uso de la receta lo que le impone la profesión.

Siguiendo con el mismo orden de ideas, señalaremos el caso en que todos los miembros de la sociedad están investidos, según la creencia pública, de cualidades congénitas que en ocasiones pueden transformarse en cualidades mágicas; así ocurre en la India moderna con las familias de magos (los Ojhas de las provincias del noroeste, y los Baigas de las provincias de Mirzapur). Los miembros de una sociedad secreta pueden estar también dotados de poder mágico debido a su iniciación, del mismo

modo que aquéllos de una sociedad completa en que la iniciación juegue un papel importante. Podemos, por tanto, afirmar que los magos de ocasión no son laicos puros, en cuanto a sus ritos.

A decir verdad, si existen ritos que están al alcance de todos y que no requieren ninguna habilidad especial, es debido a que su repetición los ha vulgarizado, que el uso los ha simplificado, o simplemente a que son vulgares por naturaleza; en cualquier caso, sin embargo, queda, como mínimo, el conocimiento de la receta y el acceso a la tradición, que otorga a quien la sigue un mínimo de cualificación. Una vez hecha esta observación hemos de decir, que, por regla general, las prácticas mágicas son ejecutadas por especialistas. Los magos existen y todo indica su presencia, como hemos comprobado siempre que las observaciones se han llevado bien a fondo.

No sólo existen los magos, sino que, teóricamente, en muchas sociedades, les está reservado el ejercicio de la magia. Esto ha quedado formalmente demostrado en los textos vedas, en los que vemos que el rito sólo puede ser ejecutado por el *brahmán*; en este caso, el interesado no es ni siquiera un actor autónomo, pues asiste a la ceremonia, sigue las instrucciones pasivamente, repite las fórmulas que le dictan y toca al oficiante en los momentos solemnes, pero nada más; es decir, desempeña el mismo papel que desempeña el sacrificado en el sacrificio con relación al sacerdote. Parece, incluso, que, en la India antigua, esta propiedad exclusiva del mago sobre la magia no era puramente teórica. Tenemos razones para creer que de hecho fue un auténtico privilegio que las castas de nobles y reyes, las de los *ksatriyas*, reconocían al *brahmán*, y prueba de ello son algunas escenas del teatro clásico. Por otra parte, es cierto que la magia popular, menos exclusiva, florecía en todo el resto de la sociedad, teniendo también, sin embargo, sus agentes. Una idea semejante ha sido la que ha reinado en la Europa cristiana: quien hacía magia quedaba reputado como mago y se le castigaba como a tal. El crimen de magia fue un crimen habitual. Tanto para la Iglesia como para las leyes no era posible una magia sin magos.

1.° *Cualidades del mago*.—No es mago quien quiere serlo, puesto que hay cualidades que distinguen al mago del resto de los hombres. Unas se adquieren, otras son congénitas; hay quienes se las atribuyen y hay quienes las poseen efectivamente.

Se pretende que el mago se reconoce en ciertos caracteres físicos, que le señalan y revelan cuando se oculta. Se dice que en sus ojos la pupila se ha comido el iris, que la imagen se produce en ellos al revés, que carecen de sombra. Durante la Edad Media se buscaba en su cuerpo el *signum diaboli*, y es comprensible, por otra parte, que muchos hechiceros, al estar histéricos, presentaran estigmas y zonas de anestesia. En cuanto a las creencias relativas a su mirada especial, descansan, en gran parte, en observaciones ciertas. En todas partes existen personas cuya mirada profunda, extraña, parpadeante y falsa, en una palabra, el «mal de ojo»,

hace que sean mal vistas y temidas. Todos ellos tienen las características para ser magos, pues son nerviosos, agitados o gentes de una inteligencia anormal dentro del medio mediocre en que se cree en la magia. Los gestos bruscos, la palabra cortante, las dotes oratorias o poéticas hacen también magos, pues todos estos signos denotan generalmente un cierto nerviosismo que en muchas sociedades los magos cultivan y excitan durante las ceremonias. Ocurre con frecuencia que éstas vienen acompañadas de auténticos trances nerviosos, de crisis de histeria o de estados catalépticos. El mago cae en éxtasis, algunas veces verdaderamente, pero muchas otras provocada voluntariamente, creyéndose a veces y pareciendo siempre como transportado a regiones no humanas. Desde los malabarismos preliminares hasta el despertar, el público le observa, atento y ansioso, como ocurre ahora en las sesiones de hipnotismo. De este espectáculo recibe una fuerte impresión que le dispone a creer que estos estados anormales son la manifestación de poderes desconocidos que hacen que la magia sea eficaz. Estos fenómenos nerviosos, manifestación de unos dones espirituales, cualifican a los individuos para la magia.

Están también destinados a ser magos aquellas personas que, debido a sus particularidades físicas o a su extraordinaria destreza, llaman la atención, el miedo o la malevolencia pública, como es el caso de los ventrílocuos, juglares y titiriteros; a veces, incluso una enfermedad es suficiente, como ocurre con los jorobados, tuertos, ciegos, etc. Los sentimientos que sobre ellos excitan, el tratamiento de que son objeto, su propio creer sobre su persecución o sobre su grandeza, les predispone a atribuirse poderes especiales.

Hemos de señalar que estos individuos, enfermos y extáticos, nerviosos y feriantes, forman en realidad especies de clases sociales. Lo que les concede virtudes mágicas, no es tanto sus características físicas individuales cuanto la actitud que la sociedad adopta respecto a su especie.

Ocurre lo mismo con las mujeres. Se las reconoce generalmente más aptas para la magia que a los hombres, en virtud no tanto de sus características físicas, cuanto por los sentimientos sociales que provocan sus cualidades. Los períodos críticos de su vida provocan asombros y aprensiones que les confieren una posición especial, y es precisamente en los momentos de la nubilidad, durante la regla, la gestación y el parto y después de la menopausia, cuando las virtudes mágicas de las mujeres tienen una mayor intensidad; es, sobre todo, durante esos momentos cuando se considera que aportan a la magia, unas veces, medio de acción, y otras, directamente agentes. Las viejas son hechiceras, las vírgenes son importantísimos auxiliares y generalmente se utiliza, entre otros, como producto específico, la sangre de la menstruación. Por otra parte, es bien conocido que las mujeres están especialmente inclinadas a la histeria, sus crisis nerviosas las hacen aparecer como sometidas a poderes sobrehumanos que les dan una autoridad especial. Incluso fuera de los períodos críticos, que ocupan una parte tan considerable de su existencia, las mujeres son objeto de supersticiones y de normas jurídicas y religiosas que señalan claramente que

forman una clase dentro de la sociedad. Se las considera más diferentes al hombre de lo que en realidad son; se cree que son sede de acciones misteriosas y en relación, por lo tanto, con los poderes mágicos. Dado por otra parte que la mujer está excluida de la mayor parte de los cultos, y que cuando se la admite su función se reduce a un papel pasivo, las únicas prácticas que se dejan a su iniciativa la llevan a la magia. El carácter mágico de la mujer deriva tanto de su calificación social, que, en realidad, es una cuestión de opinión. Hay, sin embargo, menos magas de lo que se cree, pues ocurre con frecuencia este fenómeno curioso: es el hombre quien es el mago y la mujer quien se ocupa de la magia. En el *Atharva Veda* se ejecutan exorcismos contra las hechiceras, cuando en realidad los hechiceros son quienes llevan a cabo las imprecaciones. En la mayor parte de las sociedades denominadas primitivas, las viejas, las mujeres, se han visto acusadas y castigadas por hechizos que no han realizado. Durante la Edad Media, especialmente a partir del siglo XIV, abundan las brujas, pero hay que recordar que fue aquélla una época de persecución y que sólo las conocemos a través de sus procesos. Esta superabundancia de brujas es testimonio de unos prejuicios sociales que la Inquisición explotó y alimentó.

Los niños son también, con frecuencia, auxiliares especialmente requeridos para la magia, especialmente en los ritos de adivinación. A veces también hacen magia por su cuenta, como ocurre con los Dieri australianos y en la India de nuestros días, cuando se cubren con el polvo recogido en los caminos de los elefantes, cantando unas fórmulas apropiadas. Tienen, es sabido, una situación social especial, y debido a su edad y a no haber sufrido las iniciaciones definitivas, tienen todavía un carácter dudoso y turbador. Aquí, una vez más, son sus cualidades de clase lo que les confieren sus virtudes mágicas.

Cuando vemos que la magia va unida al ejercicio de determinadas profesiones, como la de médico, barbero, herrero, pastor, actor o sepulturero, ya no hay duda de que se atribuyen los poderes mágicos no a individuos, sino a corporaciones. Virtualmente al menos, todos los médicos, pastores y herreros son magos. Los médicos, porque su arte está lleno de magia, o, en todo caso, es demasiado técnico para no parecer oculto y maravilloso; los barberos, porque se ocupan de desperdicios corporales que se destruyen o se esconden generalmente por miedo de encantamientos; los herreros, porque manipulan con una sustancia que es objeto de supersticiones universales y porque su difícil profesión, llena de secretos, no deja de tener un cierto prestigio; los pastores, porque están en constante relación con los animales, las plantas y los astros, y los sepultureros, por su contacto con la muerte. La vida profesional separa a estas gentes de los demás mortales y es justamente esta separación lo que les confiere su autoridad mágica. Existe una profesión, la de verdugo, que separa a la persona que la ejerce, quizá más que ninguna otra, en parte porque generalmente un solo individuo es suficiente para toda una sociedad, incluso cuando ésta

es bastante grande. Se da el caso de que los verdugos tienen recetas para encontrar ladrones, para atrapar vampiros, etc.; es decir, son magos.

La situación excepcional de los individuos que tienen una especial autoridad dentro de la sociedad, puede hacer magos en ocasiones. En Australia, entre los Aruntas, el jefe del grupo totémico local, su maestro de ceremonias, es al mismo tiempo el hechicero. En Nueva Guinea, no hay hombres más influyentes que los magos; en Melanesia, hay fundamentos para creer que el jefe, al ser un individuo con *mana,* es decir, con poderes espirituales en relación con los espíritus, tiene tanto poderes mágicos como religiosos, y es sin duda esto mismo lo que explica las aptitudes mágicas de los príncipes míticos, en la poesía épica de los hindúes y de los celtas. Este hecho ha sido considerado por Frazer como suficientemente importante para dar entrada al estudio de la magia en el de los reyes-sacerdotes-dioses, aunque, para nosotros, los reyes sean más bien dioses y sacerdotes que magos. Ocurre, además, con frecuencia que los magos tienen una autoridad política de primera categoría; generalmente, suelen ser personajes de considerable influencia, de tal modo que la situación social que ocupan les predestina a ejercer la magia, y recíprocamente, el ejercicio de la magia les predestina a su situación social.

En las sociedades en que las funciones sacerdotales están muy especializadas es frecuente sospechar de los sacerdotes como magos. Durante la Edad Media se creía que los sacerdotes estaban especialmente expuestos a los ataques de los demonios y, por tanto, tentados de llevar a cabo actos demoníacos, es decir, mágicos. En este caso, son magos porque son sacerdotes, pues es su celibato, su aislamiento, su consagración, sus relaciones con lo sobrenatural, lo que les singulariza, exponiéndoles a las sospechas, sospechas que, por otra parte, parecen haber estado muy justificadas, pues o bien se dedicaban a la magia por su cuenta o su intervención como sacerdotes se consideraba necesaria para la celebración de ceremonias mágicas, obligándoles a participar en ellas, a veces, incluso, sin que ellos lo supieran. Los malos sacerdotes, especialmente quienes violan el voto de castidad, están generalmente expuestos a esta acusación de magia.

Cuando una religión queda desposeída, los miembros de la nueva Iglesia consideran como magos a los sacerdotes desacreditados. Los Malayos o los Chames musulmanes consideran de este modo a los *pawang* o a la *paja,* que en realidad son antiguos sacerdotes. La magia se hace también de herejía: tanto los Cátaros como los Vaudois, etc., han sido tratados como brujos. Dado que el catolicismo considera que la idea de magia lleva implícita la de falsa religión, nos encontramos ante un fenómeno nuevo, cuyo estudio dejaremos para más adelante. Nos interesa, sin embargo, recoger aquí el dato como un caso más en que la magia se atribuye colectivamente a grupos enteros. Mientras, hasta ahora, hemos visto que los magos se reclutaban entre clases que no tenían, en sí mismas, más que una escasa vocación mágica; en estos casos, todos los miembros de la secta son magos. Los judíos fueron magos tanto para los Alejandrinos como para la Iglesia de la Edad Media.

Los extranjeros son, por el hecho de serlo, y considerados en grupo, un grupo de magos. En las tribus australianas, toda muerte natural producida en el interior de la tribu es obra de los sortilegios de la tribu vecina, hecho que sirve de fundamento al sistema de la *vendetta*. Los pueblos de Toaripi y Koitapu, de Port-Moresby, en Nueva Guinea, se pasan la vida, nos dice Chalmers, atribuyéndose maleficios recíprocos, hecho, por otra parte, universal dentro de los pueblos primitivos. En la India veda, a los brujos se les denomina, entre otros nombres, extranjeros, y es extranjero, sobre todo, quien habita en otro territorio, quien es el vecino enemigo. Desde este punto de vista podemos decir que los poderes mágicos se han definido topográficamente. Tenemos un ejemplo de este reparto geográfico de los poderes mágicos en un exorcismo asirio que dice: «Brujo: estás embrujado y yo me libero; brujo elamita, yo me libero; brujo gutano, yo me libero; brujo sutano, yo me libero; brujo lullubiano, yo me libero; brujo channigalbiano, yo me libero» (Tallqvist, *Die Assyrische Beschwörungsserie Maqlû*, IV, 99-103). Cuando dos civilizaciones entran en contacto, se atribuye la magia a aquella que está en situación de inferioridad, y como ejemplos clásicos tenemos los de los Dasyus de la India y los Finlandeses y Lapones, acusados de brujería por los Hindúes y los Escandinavos, respectivamente. Las tribus de los brezales de Melanesia o de Africa han sido siempre consideradas como de brujos por las tribus más civilizadas de la llanura o de las playas. Las tribus errantes que conviven en el seno de una población sedentaria, pasan también por brujos, como es aún, en nuestros días, la de los cíngaros y numerosas castas errantes de la India, castas de comerciantes, de curtidores de pieles o de herreros. Dentro de estos grupos de extranjeros, determinadas tribus o clanes, así como algunas familias, están más dedicados a la magia que otros.

Esta calificación mágica no está hecha del todo sin fundamento, ya que existen ciertos grupos que pretenden poseer poderes sobrehumanos sobre algunos fenómenos, poderes que ellos consideran religiosos y que los demás consideran mágicos. Los brahmanes han sido magos a los ojos de los griegos, de los árabes y de los jesuitas, y se atribuyen a sí mismos un poder (omnímodo) casi divino. Existen sociedades que se conceden el don de hacer la lluvia o de retener los vientos, dones que están reconocidos por las demás tribus circundantes; tomaremos como ejemplo la tribu del Monte-Gambier en Australia, uno de cuyos clanes se considera dueño del viento y es acusado por la tribu vecina de los Booandik de producir a su antojo viento y lluvia. Responden a esa misma idea los lapones, que venden a los marineros europeos sacos que contienen viento.

Como tesis general, podemos afirmar que los individuos a quienes se atribuye el ejercicio de la magia tienen, abstracción hecha de sus cualidades mágicas, dentro de la sociedad que les considera como magos, una condición especial. No podemos generalizar esta proposición diciendo que toda condición social anormal facilita el ejercicio de la magia, aunque creemos que, de hacerlo, esta inducción resultaría cierta. No queremos que de los hechos precedentes se derive que sólo han sido magos los extranjeros,

los sacerdotes, los jefes, los médicos, los herreros o las mujeres, pues ha habido magos que no se han reclutado en ninguna de estas clases; incluso, y así lo hemos dejado ver, a veces es el carácter del mago el que le inclina a determinadas funciones o profesiones.

Nuestra conclusión es la siguiente: creemos que determinados individuos se consagran a la magia debido a los sentimientos sociales que produce su condición; por lo tanto, los magos, que no forman parte de ninguna clase especial, tienen que ser igualmente objeto de profundos sentimientos sociales, y estos sentimientos que producen los magos que sólo son magos, son los mismos que han hecho creer en la existencia de poderes mágicos en todas las clases consideradas anteriormente. Por tanto, si estos sentimientos nacen en función del carácter anormal del mago, podemos inducir que el mago tiene, en cuanto tal, una situación socialmente definida como anormal. No insistamos más sobre el carácter negativo del mago y busquemos ahora cuáles son sus caracteres positivos, sus dones particulares.

Hemos hablado ya de algunas de las cualidades positivas del mago, como son el nerviosismo, la habilidad de las manos, etc. Suele generalmente atribuirse al mago una destreza y ciencia poco comunes. Una teoría simplista de la magia especularía sobre su inteligencia y malicia, con objeto de poder explicar por medio de inventos y supercherías todo su montaje. Sin embargo, las verdaderas cualidades que nosotros atribuimos, por hipótesis, al mago forman parte de la imagen que le representa tradicionalmente, en la cual se incluyen otras muchas características que han servido de fundamento a la creencia que sobre los magos se tiene.

Estos caracteres míticos y maravillosos han sido objeto de mitos o mejor dicho de tradiciones orales que han adoptado la forma de leyendas, cuentos o historias. Estas tradiciones tienen una gran importancia para la vida popular de todo el mundo, formando uno de los aspectos principales del folklore. Como dice la famosa colección de cuentos de Somadeva: «Los dioses disfrutan de una felicidad constante, los hombres viven siempre en la desgracia, mas los hechos de quienes están entre los hombres y los dioses son, por su diversidad, agradables. Voy por eso a contarle la vida de Vidyâdhâras, es decir, de los demonios, y a continuación la de los magos» (*Kathâ-Sâra-Sârit-Sagara,* I, 1, 47). Todos estos cuentos y leyendas no son sólo un juego de la imaginación, un alimento tradicional de la fantasía colectiva, pues su constante repetición en los largos atardeceres mantiene un estado de espera, de temor, que puede conducir, a la mínima ocasión, a producir ilusiones, así como a realizar ciertas acciones. Por otra parte, es imposible señalar el límite que separa el cuento de la creencia, o el cuento de la historia cierta o del mito creído por obligación. A fuerza de oír hablar del mago, se acaba por verle actuar y, sobre todo, por consultarle. Los inmensos poderes que se le atribuyen hacen que no se ponga en duda que podrá conseguir fácilmente los pequeños servicios que de él se solicitan. ¿Cómo no creer que el brahmán, que se considera

superior a los dioses y capaz de crear un mundo, pueda, llegado el momento, curar a una vaca? Si la imagen del mago aumenta desmesuradamente de cuento en cuento y de narrador en narrador, es precisamente porque el mago es uno de los héroes preferidos para la imaginación popular, ya sea en razón de las preocupaciones o del interés novelesco de que la magia es objeto simultáneamente. Mientras que los poderes del sacerdote son definidos por la religión, la imagen del mago se crea fuera de la magia. Está constituida por una infinidad de «se dice», con lo cual el mago no tiene más que adaptarse a su imagen. No hay, pues, que asombrarse si las características literarias de los héroes de las novelas de magia coinciden con los caracteres típicos del auténtico mago.

Las cualidades míticas de que nos ocupamos, unas veces son verdaderos poderes y otras otorgan poderes. A este respecto, la que más atrae a la imaginación es la facilidad con que el mago lleva a cabo aquello que desea. Tiene la facultad de hacer realidad muchas cosas que los demás no pueden ni soñar. Sus palabras, sus gestos, sus guiños de ojos, incluso sus pensamientos son poderes. Toda su persona lanza efluvios e influencias a las cuales se someten tanto la naturaleza como los hombres, los espíritus y los dioses.

Además de este poder general sobre las cosas, el mago tiene sobre sí poderes que son la base principal de su fortaleza. Puede realizar, a voluntad, movimientos que los demás son incapaces de hacer; se cree, por esto, que no está sometido a las leyes de la gravedad y que puede elevarse por los aires y trasladarse en un instante adonde quiera; tiene, además, el don de la ubicuidad y está liberado de las leyes de la contradicción. Se dice que en 1221 Johannes Teutonicus, de Halberstadt, brujo y predicador, cantó al mismo tiempo en una noche tres misas: una en Halberstadt, otra en Maguncia y otra en Colonia, y son muchas las historias de este tipo. Ahora bien: en el espíritu de los fieles a la magia reina la incertidumbre sobre la naturaleza de este movimiento. ¿Se transporta el individuo en persona, o bien delega en su lugar a su alma o a su doble? Sólo la teología o la filosofía han intentado dar solución a esta autonomía, pues el público no se ha preocupado de ello. Los magos han vivido de esta incertidumbre y la han mantenido en beneficio del misterio que rodea todas sus actuaciones. Nosotros no hemos de resolver esta contradicción, puesto que el fundamento está en la falta de distinción entre la noción de alma y de cuerpo, que se produce en el pensamiento primitivo, confusión que es mucho mayor de lo que pudiera imaginarse.

De estas dos nociones, sólo una, la de alma, se presta a un desarrollo suficiente gracias a lo que tenía y todavía tiene para nosotros de místico y maravilloso. El alma del mago es todavía más asombrosa: está dotada de cualidades más fantásticas, más ocultas y su trasfondo es más misterioso que la de los demás mortales. El alma del mago es esencialmente móvil y separable de su cuerpo, hasta el punto de que a pesar de haber desaparecido las formas primitivas de las creencias animistas, cuando ya no se cree, por ejemplo, que las almas vulgares se pasean durante el sueño

bajo la forma de mosca o de mariposa, el alma del mago sigue conservando estas propiedades; es incluso una señal que permite reconocerle, el que una mosca vuele en torno a su boca mientras duerme. En cualquier caso, a diferencia de las demás almas, cuyos desplazamientos son involuntarios, la del mago se mueve a sus órdenes. En Australia, entre los Kurnai, durante una sesión de ocultismo, el «barn» envía a su alma a espiar a los enemigos que se acercan. En la India, citaremos el ejemplo de los Yogins, aunque se trate de una mística más filosófica que religiosa y más religiosa que mágica. Al aplicarse (verbo *yuj*) se unen (verbo *yuj*) con el principio primero que trasciende del mundo, unión de la que se obtiene (vervo *siddhi*) el poder mágico. Los sûtras de Pâtañjali son bien explícitos a este respecto e incluso extienden estas facultades a otros magos distintos de los Yogins. Los comentarios del sûtra IV, I, explican que el *siddhi* principal es la levitación. En general, todo individuo capaz de desprenderse de su alma es un mago, sin que se conozca ninguna excepción a esta regla; es sabido, además, que es el principio de todos los actos que se designan de ordinario con el nombre, por cierto muy mal elegido, de chamanismo.

Este alma es su doble, es decir, no es una parte anónima de su persona, sino su misma persona, que de acuerdo con su voluntad se traslada al lugar de la acción con el fin de actuar físicamente. En algunos casos se hace necesario, incluso, que el mago se desdoble; así, por ejemplo, el brujo dayak tiene que ir a buscar las medicinas durante la sesión espiritista. Las personas asistentes al acto ven presente el cuerpo del mago, cuando, en realidad, está ausente espiritual y corporalmente, ya que su doble no es un puro espíritu. Los términos del desdoblamiento son idénticos, hasta el punto de que son rigurosamente reemplazables. De hecho se puede pensar igualmente que el mago se desdobla para poner al doble en su lugar y trasladarse él y es así como se interpretaba el transporte aéreo de los brujos en la Edad Media. Se decía que cuando el mago marchaba al aquelarre, dejaba en su cama a un demonio, un *vicarium daemonem*. Este demonio sosias no era otro que su doble, lo cual demuestra que esta idea del desdoblamiento puede conducir a aplicaciones totalmente opuestas. Por esta razón, este poder fundamental del mago ha sido concebido de mil maneras diferentes, y en muy diversos grados.

El doble del mago puede ser una especie de materialización esporádica de su aliento o de su hechizo, que, en ocasiones, deja salir, como de un remolino de polvo o de viento, la figura corporal de su alma o de sí mismo. Otras veces es un ser totalmente diferente al mago, o incluso casi independiente a su voluntad, pero que, de vez en cuando, aparece con el fin de ayudarle. Así se explica que esté con frecuencia escoltado de un cierto número de auxiliares espíritus o animales, que en realidad no son otra cosa que sus dobles o sus almas exteriores.

Entre estas dos posturas extremas, tenemos la de la metamorfosis del mago, que en realidad es un desdoblamiento en forma de animal, ya que si en la metamorfosis hay dos seres en cuanto a la forma, en esencia no hay más que uno. Hay metamorfosis, quizá las más frecuentes, en que una

de las formas anula a la otra. En Europa, el transporte por los aires comenzó por la metamorfosis. Ambos temas están tan íntimamente ligados que han estado unidos en una noción única. En la Edad Media, en la de *striga,* que tiene su origen en la antigüedad grecorromana; la *striga,* antigua *strix,* es bruja y pájaro a la vez. Fuera de su casa, la bruja se ve siempre bajo la forma de gato negro, de liebre e incluso de macho cabrío. Cuando el brujo o la bruja salen para hacer algún daño, lo hacen siempre en su forma animal, y bajo esta forma es como se pretende sorprenderlos. A pesar de esto, e incluso en este caso, ambas imágenes han conservado siempre una cierta independencia. Por un lado, el brujo acaba por conservar su forma humana durante sus actuaciones nocturnas, cabalgando únicamente sobre su antigua metamorfosis. Por otro lado, la continuidad acaba por romperse y el brujo y su metamorfosis animal se dedican, al mismo tiempo, a actuaciones diferentes. En este caso, el animal no es ya un desdoblamiento momentáneo, sino un auxiliar familiar, distinto del brujo. Tal es el caso del gato Rutterkin, de las brujas Margaret y Filippa Flower, que fueron quemadas en Lincoln, el 11 de marzo de 1691, por haber hechizado a un pariente del conde de Rutland. En los hechos en que aparece una metamorfosis absoluta se sobreentiende siempre la ubicuidad del mago; cuando aparece la forma animal del brujo, no se sabe si se está en su presencia o ante un simple delegado. Nada de esto aclara la confusión primitiva a que antes hicimos mención.

Los magos europeos no adoptan, en sus metamorfosis, cualquier forma animal; hay quienes se transforman en burro, quien en rana, en gato, etc., lo cual nos hace pensar que la metamorfosis equivale a una asociación constante con una especie animal. Estas asociaciones se encuentran en muchas partes. Los hombres-médico algoquinos, iroqueses o cherokis, e incluso más comúnmente los curanderos pieles-rojas, tienen animales-manitus, por hablar ojibway; igualmente, en algunas islas de Melanesia, los magos tienen criados que son serpientes o tiburones. Por regla general, en estos casos, el poder del mago está en función de sus relaciones con animales ya que lo recibe de su animal asociado, pues es él quien le revela las fórmulas y ritos; incluso los límites de su poder están definidos por esta alianza. Entre los pieles-rojas, el auxiliar del mago le confiere poder sobre los animales de su especie y sobre las cosas que están relacionadas con ellos; en este sentido, Jamblique nos habla de μάγοι λεόντων y de μάγοι ὄφεων que tenían, respectivamente, poder sobre las serpientes y los leones y curaban las heridas que éstos causaban.

En principio, y salvo alguna excepción, el mago tiene relaciones no con un animal determinado, sino con una especie animal, y en esto existe una cierta semejanza con las relaciones totémicas. ¿Se podrían considerar éstas como tales? Lo que en Europa es sólo una conjetura ha quedado demostrado en Australia o en América del Norte. Howitt recoge el hecho de un brujo Murring, que fue trasladado al país de los canguros, hecho que hizo que el canguro se transformara en su tótem, quedándole, pues, prohibido consumir su carne. Parece que debe creerse que los magos han

sido los primeros y los últimos en tener este tipo de relaciones y, por tanto, también, en poseer tótems individuales; es incluso probable que durante la descomposición del totemismo han sido sobre todo las familias de los magos las que han heredado, con el fin de perpetuarlos, los tótems de los clanes; tal es el caso de una familia de los Octopus, en Melanesia, que tenía el poder de hacer fructuosa la pesca del pulpo. Si pudiera demostrarse, con seguridad, que cualquier tipo de relación mágica con animales es de origen totémico, habría que afirmar que cuando se da este tipo de relaciones, el mago queda cualificado por sus cualidades totémicas. Sin embargo, de los hechos que acabamos de reproducir, sólo puede inducirse que no es un puro cuento, sino que señala los índices de una auténtica convención social que contribuye a determinar la condición del mago. Contra la interpretación que aquí damos de estos hechos, no es válido el argumento de que no se producen en ciertas magias, especialmente en aquellas de la antigua India brahmánica, pues, por un lado, sólo se tiene conocimiento de estas magias por los textos literarios, aunque rituales, que son obra de doctores en magia, y, por tanto, muy separados de su origen primitivo; por otro lado, no ha faltado, en la India, el tema de la metamorfosis: los cuentos y Jâtakas recogen múltiples historias de demonios, santos y de magos metamorfoseados. Todavía hoy persiste el folklore y la costumbre mágica hindú.

Antes hemos hablado de los espíritus auxiliares del mago, espíritus que es difícil distinguir de los animales con los que el mago tiene relaciones totémicas o de otro tipo, pues éstos pueden tomarse por espíritus y aquéllos tienen generalmente formas animales, ya sean reales o fantásticas. Existe, además, entre el tema de los animales auxiliares y el de los espíritus auxiliares, la relación de que tanto en uno como en otro caso el mago recibe su poder de fuera; su calidad de mago resulta de su asociación con unos colaboradores que guardan una cierta independencia a su respecto. Al igual que el desdoblamiento, esta asociación adopta formas y grados muy diversos; puede ser muy relajada, reduciéndose a un simple poder de comunicarse accidentalmente con los espíritus. El mago sabe dónde habitan, conoce su lenguaje y cuáles son los ritos necesarios para entrar en contacto con ellos. De este tipo son las relaciones con los espíritus de los muertos, las hadas y otros espíritus de este tipo (*Hanlus* de los Malayos, *Irunlarinias* de los Aruntas, *Devatâs* Hindúes, etc.). En algunas islas de Melanesia, generalmente los magos reciben el poder del alma de sus padres.

La forma que se presta generalmente a esa relación del mago con los espíritus es el parentesco; se supone que tiene un espíritu por padre, madre o antepasado. En la India actual, un buen número de familias tienen, en razón de este origen, cualidades mágicas. En el País de Gales, las familias que monopolizan las artes de la magia descienden de la unión de un hombre con un hada, y todavía es más normal que la relación nazca de un contrato, de un pacto, tácito o expreso, general o especial, permanente o temporal; existe una especie de vinculación jurídica que une a las dos partes. En la Edad Media, el pacto se concibe bajo la forma de un acto

sellado con la sangre con que se ha escrito o firmado. Es, por tanto, al mismo tiempo un contrato por la sangre. En los cuentos, el contrato aparece bajo la forma menos solemne de una apuesta, un juego, carreras o pruebas que hay que superar, en las cuales el espíritu, demonio o diablo, pierde generalmente la partida.

Estas relaciones que estamos tratando suelen imaginarse adoptando la forma sexual: los brujos tienen íncubos y las mujeres que los tienen quedan asimiladas como brujas. Este hecho se produce, a la vez, en Europa y Nueva Caledonia, como sin duda en otras partes. En el aquelarre europeo se dan siempre relaciones sexuales entre los diablos presentes y los magos; la unión puede incluso llegar al matrimonio como contrato permanente. Todas estas ideas están lejos de ser secundarias. Durante la Edad Media y en la antigüedad grecorromana contribuyeron a crear la noción de las cualidades postivas del mago. En efecto, la *striga* se concibió como una mujer lasciva, como una cortesana y es justamente en la controversia sobre *concubitus daemonum* que ha quedado aclarada, en gran parte, la noción de magia.

Las diferentes imágenes que representan la asociación del mago con la del demonio se encuentran a veces reunidas: se cuenta que un râjput que había sometido el espíritu femenino del muermo se lo llevó a su casa y que la descendencia que tuvo tiene, todavía hoy, poder hereditario sobre el viento. Este mismo ejemplo puede darse, incluyendo al mismo tiempo los temas del juego, el pacto y la descendencia.

Esta relación no es una relación accidental y exterior, sino que afecta profundamente la naturaleza física y moral del mago, pues lleva sobre sí la marca de su aliado: el diablo. Los brujos australianos tienen la lengua agujereada por sus espíritus y su vientre ha sido abierto para renovar todas sus entrañas. En las islas Banks, algunos brujos tienen la lengua traspasada por una serpiente verde (*maé*). El mago es generalmente un poseído, incluso, al igual que el adivino, es el tipo de poseído, situación que raramente se produce en el sacerdote; tiene, además, conciencia de serlo y conoce al espíritu que le posee. La creencia en la posesión del mago es universal. En la Europa cristiana tanto le consideran un poseído que le exorcisan; a la inversa, se tiende a considerar al poseído como un mago. Por otra parte, no sólo se explica el poder y el estado del mago por medio de la posesión, sino que incluso hay sistemas mágicos en que la condición para la actividad mágica es la posesión. En Siberia y Malasia, el estado de chamanismo es obligatorio; en este estado, el brujo no sólo siente en sí la presencia de una personalidad extraña, sino que su misma personalidad desaparece y, en realidad, es el demonio el que habla por su boca. Si dejamos a un lado los numerosos casos de simulación, que, por otra parte, imitan estados reales y experimentados, creemos que se trata de hechos que psicológica y fisiológicamente son estados de desdoblamiento de la personalidad, aunque hay que poner de manifiesto que el mago, dentro de lo que cabe, domina su posesión; es capaz de provocarla y de hecho lo hace con las prácticas apropiadas, como son la danza, la música monó-

tona, la intoxicación. En suma, el poder ser poseído es una de las cualidades profesionales del mago no sólo míticas, sino también físicas, y es al mismo tiempo una ciencia de la que ellos han sido los depositarios desde hace mucho tiempo. Nos encontramos, pues, no lejos de nuestro punto de partida, ya que la exhalación del alma y su introducción son tanto para el individuo como para la sociedad dos formas de representar un solo fenómeno, la alteración de la personalidad, desde el punto de vista individual, o traslado al mundo de los espíritus, desde el punto de vista social. Por otra parte, estas dos formas de representación pueden coincidir; por ejemplo, el chaman siou u ojibway, que sólo actúa cuando está poseído, se dice que sólo adquiere sus manitus animales durante las ausencias-paseos de su alma.

Estos mitos sobre el mago están unos en relación con los otros. No hubiéramos tenido que ocuparnos tanto tiempo de ellos si no fueran la manifestación de las opiniones sociales de que son objeto los magos. Del mismo modo que el mago queda definido por sus relaciones con los animales, queda también definido por sus relaciones con los espíritu y, en último término, por las cualidades de su alma. La unión del mago y del espíritu es de tal categoría que llega hasta confundirse totalmente, y naturalmente es tanto más fácil cuando el mago y el espíritu mágico llevan al mismo nombre, hecho que por ser muy frecuente es casi la regla, ya que generalmente no se siente la necesidad de distinguir el uno del otro. Con todo ello se demuestra hasta qué punto el mago está fuera del mundo, especialmente cuando exhala su alma, es decir, cuando actúa; en esos momentos, como ya hemos dicho, pertenece más al mundo de los espíritus que al de los hombres.

De este modo, incluso en aquellos casos en que el mago no está cualificado por su posición social, lo está hasta su más alto grado, debido a las representaciones coherentes de que es objeto. Ante todo es un hombre que tiene cualidades, relaciones y, a fin de cuentas, poderes especiales. En definitiva, la profesión de mago es una de las profesiones más calificadas, quizá incluso una de las primeras en haberlo sido, en la que la cualificación social es tan importante que el individuo no entra siempre en ella libremente, pudiendo incluso citarse casos de magos contra su voluntad. Es, pues, la opinión la que crea el mago, así como las influencias que aquél produce. Es gracias a la opinión que él sabe de todo y puede todo. Es la opinión pública la que quiere que la naturaleza no tenga secretos para él, y que sea de la luz del sol, de los planetas, del arco iris o del fondo de las aguas, de donde arranquen directamente sus poderes. Esta opinión, por otra parte, no reconoce poderes ilimitados ni iguales a todos los magos; generalmente, e incluso entre los grupos muy cerrados, los magos tienen facultades diferentes. La profesión de mago no sólo constituye una especialidad, sino que normalmente dentro ed ella tiene sus especialidades.

2.° *La iniciación, la sociedad mágica.*—¿Cómo se lleva a cabo esa

transformación en mago, a los ojos de la opinión y de sí mismo? El mago llega a serlo por revelación, por consagración y por tradición. Este triple acceso ha sido señalado por los observadores, por los mismos magos, y generalmente conduce a la distinción de diferentes clases de brujos. El *sûtra* de Patañjali ya citado (IV, I) dice que «los *siddhi* (poderes mágicos) tienen su origen en el nacimiento, en las plantas, en las fórmulas, en la fuerza ascética y en el éxtasis».

Hay revelación siempre que el mago cree estar en relación con uno o varios espíritus que se ponen a su servicio y de quienes recibe su doctrina. Esta forma primera de iniciación es objeto de mitos y cuentos, tanto unos como otros o muy simples o muy desarrollados. Los más simples se crean en torno al tema de la llegada de Mefistófeles a casa de Fausto, pero existen otros muchos más complicados. Entre los Murrings, el futuro brujo (*murup,* espíritu) se acuesta sobre la tumba de una mujer vieja a la que ha cortado la piel del vientre; durante el sueño, esta piel, es decir, el *murup* de la vieja, le transporta más allá de la bóveda celeste, donde se encuentra con los espíritus y los dioses que le comunican los ritos y las fórmulas; cuando se despierta, tiene el cuerpo repleto, como un saco de medicinas, de trozos de cuarzo que él sabe sacar de la boca durante las ceremonias y que son los dones y gajes de los espíritus. En este caso, es el mago quien se traslada al mundo de los espíritus; otras veces es el espíritu quien entra en él. La revelación se hace por posesión entre los Sioux y los Malayos; pero en ambos casos el individuo alcanza, por el contacto momentáneo con el espíritu, una virtud permanente. Con el fin de justificar esta permanencia de carácter del mago, se inventa la alteración profunda de la personalidad de la que hemos hablado. Se dice que las entrañas del mago han sido renovadas por los espíritus, que éstos le han golpeado con sus armas, que le han mordido la lengua, y como prueba del tratamiento a que ha sido sometido, en las tribus de Australia central puede enseñar su lengua agujereada. Se dice expresamente que el novicio muere realmente para renacer después de la revelación.

Esta idea de la muerte momentánea es un tema general, tanto en la revelación mágica como en la revelación religiosa, pero los magos hacen un mayor uso de las historias sobre su resurrección que los otros. Para salir por una vez, al azar, del campo de nuestras investigaciones, citaremos los cuentos de los Esquimales de la tierra de Baffin. Un hombre quería transformarse en *angekok,* el *angekok* iniciador le mató; allí permaneció tendido durante ocho días, helado; durante ese tiempo, su alma recorrió las profundidades de los mares, del cielo y de la tierra, aprendió los secretos de la naturaleza, y cuando el *angekok* le despertó, soplando sobre cada uno de sus miembros, había quedado él mismo transformado en *angekok.* Podemos ver aquí una revelación completa en varios actos, que comprenden la renovación personal, el traslado al mundo de los espíritus y la adquisición de la ciencia mágica, es decir, el conocimiento del universo.

Los poderes mágicos se adquieren en el transcurso del desdoblamiento;

pero, a diferencia del chamanismo en que la posesión y el desdoblamiento han de renovarse, este desdoblamiento iniciador sólo se produce una vez en la vida del mago, del cual conserva un beneficio durable. Unicamente son necesarios, e incluso obligatorios, una vez. En efecto, estas representaciones míticas corresponden a auténticos ritos de iniciación. El individuo va a dormir al bosque sobre una tumba, allí sufre una serie de prácticas, se somete a ejercicios de ascetismo y a interdicciones que son ritos. Además, el individuo entra en éxtasis y sueña, y su sueño no es un puro mito, ni siquiera cuando el mago se inicia por sí solo.

Generalmente, sin embargo, intervienen otros magos. Entre los chames, es un viejo *pâja* quien facilita, al que se inicia, sus éxtasis primeros. Los Aruntas practican, junto a la iniciación por medio de los espíritus. la iniciación por medio de magos, la cual se compone de ritos ascéticos, fricciones, unciones y otros ritos, durante los cuales el impetrante absorbe pequeños guijarros, en manifestación del poder mágico que emana de su padrino. En los papiros griegos, hay un gran manual de ordenación mágica, el ὀγδόη Μωϋσέως, (Dietrich, *Abraxas*, págs. 166 y ss.), que expone con detalle las fases de esta ceremonia, purificaciones, ritos sacrificiales e invocación, que se ve coronada con una revelación mítica que explica el secreto del mundo, si bien no es siempre necesario seguir un rito tan complejo. Hay ordenación siempre que se evoca en común un espíritu (esto es lo que ocurre entre los *pawang* malayos de Detroit), o cuando tiene lugar la presentación al espíritu en un lugar sagrado (por ejemplo, en Melanesia), etc. En cualquier caso la iniciación mágica produce los mismos efectos que las demás iniciaciones. Determina un cambio en la personalidad, que se traduce, según se desee, en un cambio de nombre; establece un contacto íntimo entre el individuo y sus aliados sobrenaturales; en definitiva, una posesión virtual que es permanente. En algunas sociedades, la iniciación mágica se confunde normalmente con la iniciación religiosa. Por ejemplo, entre los Pieles-Rojas, Iroquíes o Sioux, la adquisición de los poderes en medicina tiene lugar en el momento de entrar en la sociedad secreta. Es una conjetura nuestra, de la cual no poseemos todavía la prueba, que esto mismo ocurre en algunas sociedades melanesias.

La iniciación, al simplificarse, acaba por ser semejante a la pura y simple tradición, aunque la tradición mágica no ha sido nunca una cosa simple y banal. De hecho, en el momento en que se comunica una fórmula, el profesor, el novicio y cuantos les acompañan, si los hay, adoptan una actitud extraordinaria. El adepto es y se cree un elegido. El acto es generalmente solemne, sin que su carácter misterioso destruya esta solemnidad, y está acompañado de rituales, abluciones y otras precauciones; se observan condicionamientos de tiempo y de lugar. En otros casos, la gravedad de la enseñanza de la fórmula queda expresada en el hecho de que la transmisión está precedida de una especie de revelación cosmológica, de la cual la fórmula parece depender. Es frecuente que los secretos mágicos se transmitan con una condición, incluso el comprador de un hechizo no puede hacer uso de él, sin cumplir las cláusulas del contrato. Los he-

chizos transmitidos indebidamente no actúan, o si actúan lo hacen contra quien los emplea. Creemos ver en esta creencia la manifestación de un estado de espíritu que está presente siempre que se transmiten conocimientos mágicos, incluso cuando éstos son de lo más populares. Estas condiciones para la transmisión, esta especie de contrato, demuestra que por el hecho de pasar de una persona a otra, esta enseñanza da entrada a una auténtica sociedad cerrada. Desde este punto de vista, la revelación, la iniciación y la tradición son equivalentes; cada uno a su manera señalan formalmente la entrada de un nuevo miembro en el cuerpo de los magos.

No es sólo la opinión la que considera que los magos forman una clase especial, ellos mismos se consideran así. A pesar de ser solitarios, como ya hemos dicho, forman auténticas sociedades mágicas. Los escritores griegos hablan de familias de magos e igualmente están señaladas en los países celtas, en la India, en Malasia y en Melanesia. La magia es una riqueza que se conserva cuidadosamente en la familia, aunque no siempre se transmite siguiendo la línea que siguen los otros bienes. En Melanesia, país de descendencia uterina, pasa de padres a hijos; en el País de Gales, en general, la madre lo transmite al hijo, y el padre a la hija. Dentro de los grupos sociales en que las sociedades secretas, es decir, aquellas sociedades especiales de hombres a las cuales hay un acceso voluntario, tienen un papel preponderante, el cuerpo mago queda confundido con la sociedad secreta. Las sociedades de magos de que nos hablan los papiros griegos son semejantes a las sociedades místicas alejandrinas. En general, no hemos podido distinguir, allí donde los hay, los grupos mágicos de las asociaciones religiosas. Lo que sí afirmamos es que, durante la Edad Media, la magia se ha imaginado siempre ejercida por colectividades; los textos más antiguos nos hablan de asambleas de brujos, idea que encontramos también en el mito de la cabalgata persiguiendo a Diana y en el aquelarre. Evidentemente esta imagen se ha visto desarrollada con el tiempo, a pesar de haber quedado bien atestiguada la existencia de capillas mágicas y de epidemias mágicas. De todas maneras, a pesar de que hay que marcar la diferencia entre lo que dice la opinión y lo que dice el mito sobre las familias y las sectas mágicas, tenemos base suficiente para pensar que la magia ha debido operar siempre en pequeños grupos, semejantes a los que hoy forman los últimos adeptos del ocultismo. Incluso en aquellos casos en que no aparece ninguna asociación expresa de magos existe moralmente un grupo profesional que posee unos estatutos implícitos, pero que se obedecen. Constatamos que el mago tiene generalmente unas normas de vida que son una disciplina corporativa. Estas normas consisten unas veces en la búsqueda de cualidades morales, de pureza ritual, de una cierta seriedad en el vestir o, con frecuencia, en cosas muy diferentes; en una palabra: estos profesionales se transmiten y obligan en la exteriorización de su profesión.

Si se objeta a lo que acabamos de decir sobre el carácter social de los agentes de la magia, que existe una magia popular no ejercida por personas cualificadas, responderemos que estos agentes se esfuerzan por

parecerse lo más posible a su idea del mago. Debemos señalar, además, que esta magia popular sólo sobrevive en pequeños grupos muy simples, en caseríos o en familias, pudiendo mantener, no sin fundamento, que estos pequeños grupos, cuyos miembros reproducen indistintamente los mismos gestos mágicos tradicionales, son en realidad sociedades de magos.

II. LOS ACTOS DE MAGIA

Los actos del mago son ritos y al describirlos vamos a demostrar que contienen todos los elementos del rito. Hay que señalar que en las historias del folklore éstos se nos presentan bajo una forma simple y banal; si no fuera porque los mismos autores de estas historias nos dicen, al menos implícitamente, que son ritos, estaríamos tentados de ver en ellos simples gestos vulgares, sin ningún carácter especial. Sin embargo, nuestra pretensión es que, en general, no son simples actos, desprovistos de solemnidad; su aparente simplicidad nace de que han sido mal descritos o mal observados, o bien de que se ha hecho un uso excesivo de ellos. Evidentemente, nosotros no vamos a buscar los caracteres típicos del ritual mágico en los ritos muy limitados o poco conocidos.

Conocemos, sin embargo, un gran número de ritos mágicos muy complicados. Así, por ejemplo, el ritual del maleficio hindú está extraordinariamente extendido (*Kauçika sûtra*, 47-49). Exige un gran material de maderas de mal augurio, de hierbas cortadas de un cierto modo, de un aceite especial y un fuego siniestro; la orientación es inversa a la de los ritos de buen augurio; es necesario situarse en un lugar desierto y cuyo suelo sea salado; el hechizamiento tiene que hacerse en una fecha indicada en términos esotéricos, pero evidentemente siniestra, y en la oscuridad (*aroka*), bajo un asterismo nefasto (47, 1-11). A continuación tiene lugar una iniciación especial y muy larga del interesado, una *diskâ*, dice el comentario (*Keçava ad sû* 12), análoga a la que está sometido el sacrificado a la entrada del sacrificio solemne. A partir de este momento, el brahmán se transforma en el protagonista del rito principal o, mejor dicho, de los ritos que integran el hechizamiento propiamente dicho, ya que se hace imposible saber de la lectura de nuestro texto si los treinta y dos tipos de ritos que hemos contado (47, 23 a 49, 27), algunos de los cuales tienen hasta tres formas, forman parte de una única e inmensa ceremonia o si teóricamente son diferentes. Diremos tan sólo que uno de los menos complicados, que se lleva a cabo sobre una bola de arcilla (49, 23), dura, como mínimo, doce días. El hechizamiento finaliza con la purificación ritual (49, 27). Los ritos de imprecación de los Cherokees o las Pitta-Pitta de Queensland no son mucho más simples. En los papiros griegos y en nuestros textos asirios hemos encontrado también exorcismos y ritos de adivinación que no son más cortos.

1.º *Condiciones para el rito.*—Antes de pasar al análisis del rito en

general, diremos que el precepto mágico comprende, además de las indicaciones sobre una o sobre las varias operaciones centrales, la enumeración de una serie de observancias accesorias, equivalentes a las que rodean los ritos religiosos. Siempre que nos encontremos ante auténticos rituales, ante manuales litúrgicos, veremos que nunca falta esta enumeración concreta de circunstancias.

El momento en que el rito tiene que llevarse a cabo está cuidadosamente determinado; unas ceremonias tienen que hacerse durante la noche, incluso a determinadas horas de la noche, por ejemplo, a medianoche; otras, a determinadas horas del día, a la puesta del sol o al amanecer; ambos crepúsculos son especialmente mágicos. Tampoco los días de la semana son indiferentes, como, por ejemplo, el viernes, el día del aquelarre, sin perjuicio de que puedan ser otros; a partir del momento en que se decide la semana, el rito se fija para un día determinado. El rito está igualmente fechado en un mes, aunque sobre todo y preferentemente durante los cuartos menguantes o crecientes de la Luna; las fechas lunares son generalmente las más observadas. En la antigua India, teóricamente, el rito mágico estaba unido al sacrificio de la luna nueva y de la luna llena. Incluso parece deducirse de los textos antiguos, corroborado con textos más modernos, que la quincena clara estaba reservada a los ritos de buen augurio y la quincena oscura a los de mal augurio. También se observan el curso de los astros, las conjunciones y oposiciones de la Luna, el Sol y los planetas, así como la posición de las estrellas. Por esta razón, la astrología ha estado relacionada con la magia, hasta el punto de que parte de nuestros textos mágicos griegos se encuentran incluidos en las obras astrológicas, y en la India, la gran obra astrológica y astronómica de la alta Edad Media consagra su última parte a la magia. El mes, como número ordenado del año dentro de un ciclo, se tiene también a veces en cuenta. Generalmente los días de solsticio y de equinoccio, sobre todo las noches que les preceden, los días intercalados, las grandes fiestas, entre nosotros en especial las de algunos santos, así como las épocas un poco singularizadas, se consideran excepcionalmente favorables. Ocurre a veces que todos estos datos se complican, determinando condiciones difíciles de realizarse. Si creyéramos a los magos hindúes, algunos ritos sólo podrían realizarse con éxito cada cuarenta y cinco años.

La ceremonia mágica no se lleva a cabo en cualquier lugar; necesita de lugares cualificados. La magia, como la religión, tiene con frecuencia auténticos santuarios; incluso a veces utilizan los mismos; por ejemplo, en Melanesia, Malasia, así como en la India moderna, donde el altar de la divinidad del pueblo sirve para la magia; en la Europa cristiana, algunos ritos tienen que realizarse en la iglesia, e incluso en el altar. Otras veces, el lugar se elige, porque allí no se pueden celebrar ceremonias religiosas, ya sea porque sea impuro o porque es objeto de una consideración especial. Son lugares predilectos para la magia los cementerios, los cruces y bosques, los marjales y fosos de detritus, así como todos aquellos lugares en que habitan los demonios y los aparecidos. Se lleva a cabo la magia en los

alrededores de los pueblos y de los campos, en los umbrales y en las casas, en los tejados, en las vigas centrales, en las calles, carreteras y caminos, es decir, en todo lugar que tiene una determinación especial. La cualificación mínima necesaria es que el lugar tenga una correlación suficiente con el rito; para hechizar a un enemigo se escupe sobre su casa o ante él. A falta de otra determinación, el mago traza un círculo o un cuadrado mágico, un *templun,* en torno a él y allí trabaja.

Acabamos de ver cómo tanto el rito como el sacrificio exigen unas condiciones de tiempo y lugar, pero junto a éstas hay que tener en cuenta otras. En el terreno mágico se utilizan materias e instrumentos, pero no de cualquier tipo; su preparación y elección es objetó de ritos que a su vez están sometidos a condiciones de tiempo y lugar. El chaman cherokee busca sus hierbas medicinales en un día lunar determinado, al amanecer; las recoge en un orden ya señalado y con determinados dedos, teniendo cuidado de que su sombra no recaiga sobre ellas y después de haber hecho un recorrido especial. Se emplea el plomo de los baños, la tierra de los cementerios, etc. La preparación de las cosas, de los materiales del ritual, es lenta y minuciosa. En la India, los componentes de un amuleto o de un filtro tienen obligatoriamente que haber macerado, después de haber sido untados con anterioridad de una forma especial. Generalmente, las cosas mágicas, si no se consagran en el sentido religioso de la palabra, al menos se encantan, es decir, se revisten de una especie de consagración mágica.

Además de estos encantamientos previos, la mayor parte de las cosas, como, por ejemplo, la víctima del sacrificio, poseen una cualificación inicial; unas han quedado cualificadas por la religión, como son los restos de sacrificios que debieron ser consumidos o destruidos, los huesos de los muertos, las aguas de la lustración, etc. Otras han sido, por así decir, descualificadas, como son los restos de comidas, los detritus, los recortes de uñas y los pelos cortados, los excrementos, los fetos, las basuras, y en general todo cuanto se desecha y que carece de un normal empleo. A continuación están todas aquellas cosas que se supone se usan por sí mismas, por sus propiedades reales y supuestas o por su correlación con el rito: animales, plantas, piedras; por último, hay que tener en cuenta aquellas sustancias que, como la cera, la cola, el yeso, el agua, la miel y la leche, sirven para amalgamar y poder hacer uso de las otras, sirviendo de fuente sobre la que se sirve la cocina mágica. Estas últimas tienen con frecuencia virtudes propias y son objeto de prescripciones a veces demasiado formales; así, en la India se exige de ordinario utilizar la leche de una vaca de tal color, cuyo buey ha de ser del mismo color. La totalidad de estas sustancias forman la farmacopea mágica, que para la enseñanza mágica ha debido tener la misma importancia que ha tenido para los doctrinarios. Si para el mundo grecorromano es tan enorme que parece ilimitada, se debe a que la magia grecorromana no ha dejado un ritual o *Codex* mágico práctico, de valor general y completo. No podemos poner en duda que para un determinado grupo de magos, en un momento dado, éste ha sido casi totalmente limitado, como podemos ver en los textos atharvánicos, en los capí-

tulos VIII a XI del *Kauçika Sûtra* o en los manuscritos cherokees. La lista de materiales tiene, a nuestro parecer, el carácter imperativo de un *Codex* de farmacia y, en principio, consideramos que los libros de farmacopea mágica que han llegado hasta nosotros, cada uno en su momento, han sido el manual completo y limitativo de un mago o de un grupo de magos.

Además del empleo de estos materiales, en las ceremonias se hace uso de un utillaje, cuyas piezas han acabado por tener un valor mágico; el más simple de todos estos útiles es la varita mágica, y quizá uno de los más complicados ha sido la brújula adivinatoria china. Los magos grecolatinos poseen un completo arsenal de vasijas, anillos, cuchillos, escaleras, ruedas, carracas, husos, llaves, espejos, etc. La carta médica de un iroquí o de un sioux, con sus muñecas y plumas, sus piedras, perlas tejidas, huesos, bastones de oraciones, cuchillos y flechas, está tan lleno de cosas heteróclitas como el gabinete del doctor Fausto.

El mago y su cliente son en relación al rito mágico lo que el sacrificado y el sacrificante son respecto al sacrificio; tienen que someterse igualmente a los ritos preliminares que, generalmente, sólo suelen recaer sobre ellos, pero que pueden recaer también sobre su familia o sobre todo su grupo. Entre otras prescripciones se les exige que permanezcan castos, que sean puros, que hagan las abluciones previas, que se unjan, que ayunen o se abstengan de determinados alimentos; deben, asimismo, llevar un vestido especial nuevo o viejo, todo blanco o con bandas de color púrpura; tienen que maquillarse, enmascararse, disfrazarse, coronarse, etc. A veces tienen que estar desnudos, quizá con el fin de romper las barreras entre ellos y los poderes mágicos, o bien para operar por medio de la indecencia ritual de la mujer de la fábula. Por último, se exigen determinadas disposiciones mentales: es necesario tener fe, ser serio.

El conjunto de estas observancias relativas al tiempo, al lugar, a los materiales e instrumentos y a los agentes de la ceremonia mágica constituyen auténticas preparaciones y ritos de entrada en la magia, semejantes a los ritos que dan entrada al sacrificio, de que ya hemos hablado antes. Estos ritos son tan importantes que constituyen en sí mismos ceremonias diferentes a la ceremonia que condicionan. Según los textos atharvánicos, la ceremonia está precedida de un sacrificio, mezclado a veces con ritos supererogatorios, con el fin de preparar cada nuevo rito. En Grecia se prevé la confección, descrita minuciosamente, de filacterias especiales, de oraciones escritas u orales y de diversos talismanes que tienen como fin proteger al operador contra el poder que emplea, contra sus errores o contra las maquinaciones de sus adversarios. Desde nuestro punto de vista, podrían considerarse como ritos preparatorios todas aquellas ceremonias que carecen de proporción respecto a la importancia del rito central, es decir, aquella que precisamente responde al fin que se quiere conseguir. Tales son las danzas mágicas, la música continuada, los tam-tams e incluso las fumigaciones e intoxicaciones. Todas estas prácticas ponen tanto a los oficiantes como a sus clientes en un estado especial, no sólo moral y psicológico, sino a veces también fisiológicamente diferente de su estado normal, estado que se consigue perfec-

tamente en los trances chamánicos y en los sueños voluntarios u obligatorios, que son, a su vez, ritos. El número y la importancia de estos hechos prueban que el rito mágico tiene lugar en un medio mágico diferenciado, medio que gracias a los preparativos de la ceremonia se distingue y limita de los otros medios. En rigor, una simple actitud, un murmullo, un gesto, una palabra, una mirada, es suficiente para indicar su presencia.

Al igual que para el sacrificio, aunque no siempre con tanta frecuencia, hay además ritos de salida, con el fin de limitar los efectos del rito, asegurando la impunidad de los actores. Los productos de la ceremonia que no se han utilizado se desechan o se destruyen, los actores se lavan y abandonan el terreno mágico sin volver la cabeza. Estas no son simples precauciones individuales, pues están prescritas; son normas de acción que expresamente figuran en el ritual cherokee y en el atharvánico y que, probablemente, formaron también parte de los rituales mágicos greco-latinos. Virgilio los menciona al final de la octava égloga (V-102):

Fer cineres, Amarylli, foras, rivoque fluenti
Transque caput jace; nec respexeris...

En la Μαντεία Κρονική, ceremonia adivinatoria cuya liturgia nos ha llegado a través del papiro mágico de París, encontramos también una oración final que puede considerarse como un auténtico rito de salida.

Por regla general, puede decirse que la magia multiplica las condiciones de los ritos, hasta el punto que parece buscar escapatorias y que las encuentra. La tradición literaria relativa a la magia, lejos de reducir el carácter aparentemente complicado de sus operaciones, las ha desarrollado a placer, pues mantiene con interés esta idea de la magia. Es, por otra parte, natural que el mago se defienda cuando fracasa, argumentando sobre los defectos de procedimiento y de los vicios de forma, motivos que no son sino un simple artificio del cual los magos han sido las primeras víctimas al hacer casi imposible su profesión. La importancia y la proliferación ilimitada de los ritos atañe directamente a los caracteres esenciales de la magia. No hay que olvidar que la mayor parte de las circunstancias con las que hay que cumplir son circunstancias anormales. Por muy banal que sea el rito, se le quiere hacer raro y difícil; no sin motivo se emplean hierbas de San Juan, de San Martín, de Navidad, del Viernes Santo o las que se han de recoger con la luna nueva; son cosas que no son corrientes y con las cuales se intenta dar a la ceremonia el carácter anormal al que tiende todo rito. Los gestos son todo lo contrario de los gestos normales o, al menos, de los que se admiten en las ceremonias religiosas; tanto las condiciones temporales como las demás son aparentemente irrealizables, el material es preferentemente inmundo y las prácticas obscenas. Todo esto, rodeado de un aire extraño, de afectación, de cosa contra natura lo más ajeno posible a la simplicidad a que algunos de los últimos teóricos han querido reducir la magia.

2.° *Naturaleza del rito.*—Nos ocuparemos ahora de las ceremonias principales, directamente eficaces. Comprenden generalmente ritos manuales y ritos orales. Fuera de esta gran división de los ritos, no haremos ninguna otra clasificación. Por necesidades de exposición, agruparemos una serie de ritos entre los cuales no hay una distinción muy definida.

Ritos manuales.—En el momento actual, en la ciencia de las religiones, el grupo que se presenta como poseedor de un carácter mágico más acentuado es el de los ritos simpáticos o simbólicos. Su teoría se ha desarrollado suficientemente, además de haberse llevado a cabo un amplio repertorio que nos permite no insistir más sobre ellos. Al examinar este repertorio podría pensarse que su número es teóricamente ilimitado y que todo acto simbólico es, por su misma naturaleza, eficaz; nosotros creemos, por el contrario, sin poder, sin embargo, aportar ninguna prueba a favor de ello, que para cada magia determinada, el número de ritos simbólicos que se prescriben y ejecutan son limitados. Creemos, además, que se ejecutan porque están prescritos y no porque sean lógicamente realizables. Frente a la infinidad de simbolismos posibles, e incluso de los observados dentro de la humanidad, son muy pocos los que son válidos para una magia determinada. Podríamos afirmar que no hay sino códigos de simbolismos limitativos si lo que encontráramos en realidad fueran catálogos de ritos simpáticos, pero estos catálogos no pueden existir, porque los magos no se han visto en la necesidad de clasificar los ritos por su procedimiento, sino por sus objetos.

Diremos, además, que si el procedimiento simpático es utilizado generalmente en todas las magias y por toda la humanidad, si incluso existen auténticos ritos simpáticos, generalmente los magos no han especulado sobre la simpatía, preocupándose menos del mecanismo de sus ritos que de la tradición que los transmite, así como de su carácter formal o excepcional.

Estas prácticas se nos presentan, por consiguiente, no como gestos mecánicos eficaces, sino como actos solemnes y auténticos ritos. De hecho, nos sería muy difícil extraer una lista de ritos simpáticos puros de los rituales que conocemos, sean éstos americanos, hindúes o griegos. Son tantas las variaciones sobre el tema de la simpatía, que ésta ha quedado oscurecida, poco clara.

Ahora bien: para la magia hay otros ritos además de los simpáticos. Existen, primeramente, toda una clase de ritos que equivalen a los ritos de sacralización y desacralización religiosa. El sistema de las purificaciones es tan importante, que la *çânti* hindú, la expiación, ha sido una de las especialidades del Atharva Veda y la palabra καθαρμός, en Grecia, ha acabado por designar al rito mágico en general. Estas purificaciones suelen llevarse a cabo por medio de fumigaciones, baños de vapor, pasando por el fuego o el agua, etc. Gran parte de los ritos curativos y conjuratorios están hechos de prácticas semejantes.

A continuación tenemos los ritos sacrificiales. Hemos encontrado sa-

crificios de este tipo en la Μαντεία Κρονική de que hablábamos antes y en el hechizo hindú. En los textos atharvánicos, además de los sacrificios obligatorios de preparación, la mayor parte de los ritos son sacrificios o implican sacrificios; así, por ejemplo, el sortilegio de las flechas se realiza sobre una hoguera de flechas que es sacrificial; en este ritual, parte de aquello que se consume ha de ser sacrificado. En los textos griegos, las indicaciones referentes a sacrificios son bastante frecuentes. La imagen del sacrificio se ha impuesto hasta tal punto, que se ha transformado en una imagen directriz que hay que seguir, para ordenar en el pensamiento el conjunto de las operaciones; en los libros de alquimia griega, la transformación del cobre en oro se encuentra con frecuencia explicada por medio de una alegoría sacrificial. El tema del sacrificio, y especialmente el del sacrificio de un niño, es común, en lo que conocemos, a la magia antigua y a la magia de la Edad Media; se encuentran continuamente casos, aunque tienen su origen más en el mito que en la práctica mágica. Consideramos estos ritos como sacrificios porque, de hecho, se nos presentan como tales; de palabra, no se les distingue de los sacrificios religiosos, del mismo modo que no se distinguen las purificaciones mágicas de las purificaciones religiosas, ya que los mágicos producen los mismos efectos que los sacrificios religiosos, influyendo sobre los poderes, al mismo tiempo que son un medio de comunicarse con ellos. En la Μαντεία Κρονική Dios está presente en la ceremonia. Los textos nos dicen también que, en estos ritos mágicos, las materias que se utilizan quedan transformadas y divinizadas. Uno de los hechizos que no creo haya sufrido influencia cristiana, dice: Σύ εἶ οἶνος οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλ'ἡ κεφαλὴ τῆς 'Αθηνᾶς, σὺ εἶ οἶνος, οὐκ εἶ οἶνος, ἀλλὰ τὰ σπλάγχνα τοῦ 'Οσειρίος, τὰ σπλάγχνα τοῦ 'Ιαῶ. (*Papyrus*, CXXI [B. M.], 710.)

Existen, por tanto, sacrificios dentro de la magia, pero no en todas las magias; no se dan entre los cherokees ni en Australia. En Malasia se dan muy raramente, pues las ofrendas de incienso y flores son probablemente de origen budista o hindú y los escasos sacrificios de cabras y gallos parecen de origen musulmán. En principio, donde no se da el sacrificio mágico, tampoco se produce el religioso. En cualquier caso, el estudio concreto del sacrificio mágico no es tan necesario para el estudio de la magia como el del rito simpático; dejamos, pues, para otro momento su estudio, en que compararemos el rito mágico con el religioso. Podemos, sin embargo, dejar sentada la tesis de que los sacrificios, sean mágicos o religiosos, no forman un tipo cerrado de ritos especializados. Por un lado, como en el caso del sacrificio de las flechas que antes mencionamos, y por definición en todos aquellos casos de sacrificios expiatorios mágicos, su misión es desarrollar el rito simpático, del cual son la forma. Por otra parte, forman parte de la cocina mágica, son una forma más de llevarla a cabo. Por ejemplo, en la magia negra, la confección de los κολλούρια no se distingue de los sacrificios y los papiros dan el nombre de ἐπιθύματα a las mezclas mágicas destinadas a la fumigación o a cualquier otra cosa.

Nos encontramos ahora ante un gran número de prácticas mal definidas, que tienen, para la magia y sus doctrinarios, una gran importancia,

ya que obligan al empleo de sustancias cuya virtud se transmite por el contacto; en otras palabras: facilitan el medio de utilizar las asociaciones simpáticas o de utilizar las cosas simpáticamente. Como son tan extrañas como generales, dan colorido a toda la magia, caracterizando a ésta con uno de los rasgos esenciales de su imagen popular. El altar del mago es su caldero mágico. La magia es el arte de acomodar, de preparar mezclas, fermentaciones y manjares. Sus productos se trituran, se muelen, se mezclan, se disuelven para transformarlos en perfumes, bebidas e infusiones, en pastas y pasteles de formas especiales, y en imágenes, con objeto de ser fumigadas, bebidas, comidas o guardadas como amuletos. Esta cocina química o farmacia, como quiera llamársela, no tiene sólo por objeto hacer útiles las cosas mágicas, sino que sirve para otorgarles la forma ritual y muy tradicional que es parte, y no la menor, de su eficacia. Es formal, ritual y muy tradicional; los actos que entraña son ritos, ritos que no forman parte de los ritos preparatorios o concomitantes de la ceremonia mágica. La preparación de materias y la confección de los productos es el objeto principal y central de la ceremonia completa, incluyendo los ritos de entrada y los de salida. La acomodación de la víctima es al sacrificio lo que la cocina es al rito mágico. Es uno de los momentos del rito.

Este arte de acomodación está unido al de otras industrias. La magia prepara imágenes hechas de pastas, de arcilla, de cera, de miel, de yeso, de metal o de papel maché, de papiro o de pergamino, de barro o de madera, etc. La magia esculpe, modela, pinta, dibuja, borda, tricota, teje, graba, fabrica joyas, marquetería y no sabemos cuántas cosas más. Todos estos oficios le facilitan los figurines de sus dioses o demonios, de sus muñecas encantadas, de sus símbolos y con ellos fabrica qriqrises, escapularios, talismanes, amuletos, además de todos aquellos objetos que sólo han de considerarse como ritos continuados.

Los ritos orales.—Los ritos orales mágicos se designan generalmente con el nombre de encantamientos y no vemos ningún impedimento en seguir esta costumbre, aunque esto no significa que en la magia exista un solo tipo de ritos orales, pues, por el contrario, el sistema de los encantamientos tiene tanta importancia, que según la magia de que se trate, están profundamente diferenciados. Generalmente, no se les ha dado la importancia que tienen en realidad, pues de la lectura de ciertos repertorios modernos, parece derivarse que la magia sólo se compone de ritos manuales, quedando los ritos orales enumerados entre los demás como uno más. Sin embargo, existen otras colecciones como la de Löunrot, sobre la magia finlandesa, que únicamente rocogen los encantamientos. Es difícil apreciar el equilibrio entre las dos clases de ritos como lo han hecho Skeat con la magia malaya o Mooney con la de los cherokees. Los rituales o libros de magos demuestran que de ordinario los unos no operan sin los otros, estando tan íntimamente ligados, que hay que estudiarlos conjuntamente para poder dar una idea exacta de las ceremonias mágicas. Si tuviera que predominar una de las dos clases, predominarían los encantamientos, pues mientras parece

dudoso que hayan existido ritos mudos, es seguro que un gran número de ritos han sido únicamente orales.

En la magia se encuentran casi todas las formas de ritos orales religiosos que conocemos: juramentos, votos, imprecaciones, oraciones, himnos, interjecciones, así como simples fórmulas. Pero del mismo modo que no hemos querido clasificar los ritos manuales, tampoco clasificaremos bajo estas rúbricas los ritos orales, puesto que a ellos no corresponden grupos de hechos bien definidos. El caos de la magia hace que la forma de los ritos no corresponda a su objeto. Se dan desproporciones asombrosas, a veces himnos de alta envergadura están asociados a fines mezquinos.

Hay un grupo de encantamientos que responde a lo que hemos denominado ritos simpáticos. Unos actúan simpáticamente por sí mismos, nombrando los actos o las cosas que de este modo quedan suscitados por simpatía; así, por ejemplo, en un encantamiento médico o en un exorcismo, se jugará con las palabras que significan apartar o alejar o con las que designan la enfermedad o demonio causa del mal. Uno de los medios empleados para combatir verbalmente, por simpatía, la enfermedad son los juegos de palabras y las onomatopeyas. Otro de los procedimientos que da lugar a una especie de encantamiento de tipo simpático, es la descripción del rito manual correspondiente: Πάσσ' ἅμα καὶ λέγε ταῦτα, τα Δέλφι δος ὀστίν πάσσω (Teócrito, II, 21). Parece que se suponía que la descripción o mención del acto eran suficiente para dar lugar a que ocurriera y produjera sus efectos.

Del mismo modo que forman parte de la magia los sacrificios, pertenecen también a la magia las oraciones, los himnos y especialmente las oraciones a los dioses. He aquí una oración védica que se pronuncia durante un rito simpático contra la hidropesía (*Kauçika sûtra*, 25, 37 y ss.): «Asura reina sobre los dioses y es cierto que la voluntad del rey Varuna es auténtica (se realiza indefectiblemente); de aquí (de esta enfermedad) yo que sobresalgo en todas partes por mi encanto, de la cólera del (dios) terrible, retiro a este hombre, que te sea rendido, oh rey Varuna, honor a tu cólera, pues tú, oh terrible, conoces todo engaño. Te cedo otros mil hombres; que por tu bondad (?), ese hombre viva cien otoños», etc. Varuna, dios de las aguas, que castiga los pecados con la hidropesía, es implorado a lo largo de este himno (*Atharva Veda*, I, 1) o más exactamente de esta fórmula (*brahmán*, verso 4). En las oraciones a Artemis y al sol, contenidas en los papiros mágicos griegos, la belleza física de la invocación ha quedado asfixiada y desnaturalizada por el fárrago mágico. Las oraciones y los himnos que tanto recuerdan, en cuanto se les despoja de todo este aparato, a las oraciones que estamos acostumbrados a considerar religiosas, generalmente nacen de los rituales religiosos, especialmente de aquellos que han quedado abolidos o son extranjeros. Dieterich, por ejemplo, acaba de extraer un trozo de liturgia mitríaca del gran papiro de París. De este mismo modo los textos sagrados, las cosas religiosas se transforman en ocasiones en cosas mágicas. Los santos libros, la Biblia, el Corán, los Vedas, los Tripitakas han facilitado los encantamientos, a una

buena parte de la humanidad. No debemos asombrarnos de que el sistema de ritos orales de tipo religioso se haya extendido hasta tal punto en la magia moderna, pues el hecho responde a la expansión de este sistema dentro de las prácticas religiosas, del mismo modo que la aplicación mágica del mecanismo sacrificial responde a su aplicación religiosa. Cada sociedad posee un número limitado de formas rituales concebibles.

Generalmente, en la magia, lo que no se produce es que los ritos manuales refieran mitos. Sin embargo, existe un tercer grupo de ritos verbales que nos recuerdan los encantamientos míticos. Existe un primer tipo de éstos, que consiste en describir una operación semejante a la que se quiere producir. Esta descripción adopta la forma de cuento o de relato épico y sus personajes son heroicos o divinos. Consideremos el caso que vamos a describir como un prototipo de esta especie: Si un tal (dios, santo o héroe) ha podido llevar a cabo esta o aquella otra cosa (generalmente muy difícil), en una circunstancia determinada, por lo mismo, y con más motivo, podrá realizarla ahora, que la situación es semejante. Otro tipo de estos encantamientos míticos es el que se denomina con el nombre de *ritos de origen,* ritos que describen la génesis, enumerando las cualidades y nombres del ser, de la cosa o del demonio a que el rito se dirige; es una especie de denuncia que descubre el objeto del encantamiento. El mago intenta un proceso mágico, aclara su identidad, le acosa, le fuerza, le vuelve pasivo y le intima órdenes.

Estos encantamientos pueden llegar a tener grandes dimensiones, pero es más frecuente que se limiten. El balbuceo de una onomatopeya, de una palabra que indique el objeto del rito o el nombre de la persona designada, hacen que el rito oral se transforme en un acto mecánico. Las oraciones quedan reducidas a la mención de un nombre divino o demoníaco, a una palabra religiosa casi desprovista de sentido, como el *trisagion* o el *qodesch,* etc. Los encantamientos míticos acaban por ser la simple enunciación de un nombre propio o común. Los mismos nombres se descomponen, quedando reemplazados por letras: el trisagio por su letra inicial, los nombres de los planetas por la vocal correspondiente; situación que da lugar a enigmas como los Ἐφέσια γράμματα o a las falsas fórmulas algebraicas en que se han transformado los resúmenes de las operaciones de alquimia.

Si todos estos ritos orales tienden a tener las mismas formas, se debe a que todos tienen la misma función. Más o menos, todos tienen como efecto evocar un poder y especializar un rito. Se invoca, se llama, se hace presente la fuerza espiritual que tiene que hacer eficaz el rito, o, al menos, hace necesario el manifestar con qué poder se cuenta; tal es el caso de los exorcismos hechos en nombre de tal o tal dios; se hace testigo a una autoridad y esto es lo que se busca en los encantamientos míticos. Por otra parte, se dice para qué sirve el rito manual y quién lo realiza; se escribe o se pronuncia sobre los muñecos hechizados el nombre del encantado; al recoger las plantas medicinales, hay que decir a qué y a quién están destinadas; de este modo, el encantamiento oral precisa y completa el rito manual al que puede suplantar. Por otra parte, todo gesto ritual comporta

una frase, pues hay siempre un mínimo de representación en que quedan expresados, al menos en lenguaje interno, la naturaleza y el fin del rito. Por esto, decimos que no hay verdaderos ritos mudos, ya que el aparente silencio no impide el encantamiento sobrentendido que es la conciencia del deseo. Desde este punto de vista, el rito manual no es otra cosa que la traducción de este encantamiento mudo; el gesto es signo y lenguaje al mismo tiempo. Palabras y gestos se equiparan; por este motivo vemos que el simple enunciado de ritos manuales se nos presentan como encantamientos. Sin ningún acto físico formal, simplemente con su voz, su aliento o su deseo, el mago crea, aniquila, dirige, caza, hace de todo.

El hecho de que todo encantamiento sea una fórmula y de que el rito manual contenga una fórmula, demuestra el carácter formal de la magia. Nadie ha puesto en duda que los encantamientos fueran ritos tradicionales formales y revestidos de una eficacia *sui generis,* sin embargo, nadie ha creído que las palabras produjeran físicamente los efectos deseados. Este hecho es menos evidente respecto de los ritos manuales, ya que hay una relación más estrecha, lógica unas veces, experimental otras, entre el rito y el efecto deseado. No cabe duda de que los baños de vapor y las fricciones mágicas han mejorado a los enfermos, pero, en realidad, los dos tipos de ritos tienen las mismas características y se prestan a las mismas observaciones: ambas tienen lugar en un mundo anormal.

Los encantamientos se realizan en un lenguaje especial, que es el lenguaje de los dioses, de los espíritus, de la magia. Los dos hechos de este tipo que causan mayor sorpresa, son el uso en Malasia del *bhàsahantu* (lenguaje de los espíritus) y, entre los esquimales, del lenguaje de los angekoks. Jamblique dice que en Grecia los *'Εφέσια γράμματα* son el idioma de los dioses. La magia ha hablado en sánscrito en la India de los pracritos, egipcio y hebreo en el mundo griego, griego en el mundo latino, y latín entre nosotros. En todas partes busca los arcaísmos, los términos raros e incomprensibles. Desde sus comienzos, como puede verse en Australia, de lo cual nosotros quizá somos testigos, se la encuentra murmurando su *abracadabra.*

La peculiaridad y bizarría de los ritos manuales responde a los enigmas y balbuceos de los ritos orales. La magia, lejos de ser la simple expresión de la emoción individual, fuerza en cada momento los gestos y las locuciones. Todo está fijado y determinado, todo tiene medida y viene impuesto. Las fórmulas mágicas tienen que susurrarse o contarse en un tono, con un ritmo especial. En el *Çatapatha brâhmana* y en Orígenes vemos que la entonación puede llegar a tener más importancia que las palabras. El gesto está reglamentado con la misma precisión. El mago lo ritma como si fuera una danza, pues el ritual le dice con qué mano y con qué dedo tiene que actuar, cuál es el pie que tiene que mover, cuándo tiene que sentarse, levantarse, acostarse, saltar o gritar y en qué dirección tiene que caminar. Aunque estuviera solo consigo mismo, no tiene más libertad que el sacerdote ante el altar. Hay cánones generales que son comunes al rito manual y al oral: son éstos el número y la orientación. Los gestos y las

palabras han de repetirse un número determinado de veces y no un número cualquiera, sino aquellos que se consideran números mágicos o sagrados, como son el 3, 4, 5, 7, 9, 11, 13, 20, etc. Las palabras y los actos han de decirse o realizarse mirando a uno de los puntos cardinales, siendo el mínimo de orientación prescrita el que el encantador mire hacia el objeto encantado. En suma, los ritos mágicos son extraordinariamente formales, tendiendo no a la simplicidad del gesto laico, sino al más extremado refinamiento del preciosismo místico.

El más simple de los ritos adopta una forma, al igual que aquellos que tienen por objeto la mayor de las determinaciones. Hasta ahora hemos hablado de la magia como si sólo consistiera en actos positivos, pero también tiene actos negativos que son precisamente estos ritos simples de los que hablamos. Hemos hablado ya de ellos al enumerar los preparativos de la ceremonia mágica, cuando mencionábamos las abstinencias a que se someten el mago y el interesado; sin embargo, estos ritos se recomiendan y practican también aisladamente y constituyen esa gran masa de hechos que se denominan supersticiones. Consisten, sobre todo, en no hacer algo para evitar un determinado efecto mágico, y estos ritos no sólo son formales, sino que lo son en su más alto grado, puesto que se presentan con un carácter imperativo casi perfecto. La obligación que de ellos se deriva demuestran que son el resultado de fuerzas sociales, mucho mejor que lo hemos demostrado nosotros respecto de los demás, valiéndonos de sus características de tradicionalidad, anormalidad y formalismo; ahora bien: sobre esta importante cuestión del tabú simpático, de la magia negativa como nosotros la denominaremos, sabemos demasiado poco para creer que podemos hacer otra cosa que indicar un punto de estudio. Por el momento, estos hechos sólo nos demuestran que el elemento de la magia que es el rito, es objeto de una predeterminación colectiva.

En cuanto a los ritos positivos, ya hemos visto cómo están limitados en su número, según cada magia. Tampoco es ilimitada su composición, en la que intervienen mezclados ritos, encantamientos, ritos negativos, sacrificios, ritos culinarios, etc. Tienden a fijar *complexus* estables en muy pequeño número, a los cuales podríamos llamar tipos de ceremonias comparables a los tipos de instrumentos o a lo que se llaman tipos cuando se habla de arte. Cada magia lleva a cabo una elección, una selección entre las posibles formas; una vez establecidos, continuamente se encuentran los mismos *complexus* que sirven a todos los fines, a pesar de la lógica de su composición. Así ocurre con las variaciones sobre el tema de la evocación de la bruja por medio de las cosas encantadas por ella; cuando se trataba de leche que no producía mantequilla, se la acuchillaba; se ha continuado, sin embargo, golpeando la leche con el fin de conjurar otros maleficios. Estamos, pues, ante un tipo de ceremonia mágica, aunque no es la única que nos aporta este tema. Se cita igualmente el encantamiento de dos o tres muñecas, que sólo está justificada por una proliferación semejante. Todos estos hechos, dada su persistencia y formulismo, son semejantes a las fiestas religiosas.

Por otra parte, de la misma forma que las artes y las técnicas responden a tipos étnicos o mejor dicho nacionales, podría decirse que cada magia tiene su propio tipo, que se reconoce y caracteriza por el predominio de ciertos ritos, como, por ejemplo, la utilización de huesos de muerto en los encantamientos australianos, la fumigación de tabaco en las magias americanas, las bendiciones y *credos* musulmanes y judíos, en las magias con influencia judaica o islámica. Sólo los malayos parecen tener como rito el tema curioso de la asamblea.

Si existen formas específicas de magia según cada sociedad, dentro de cada magia o desde otro punto de vista, dentro de cada gran grupo de ritos que hemos descrito, hay unas variedades dominantes. La selección de los tipos es obra, en gran parte, de los magos especializados que aplican un solo rito o un pequeño número de ritos, a todos aquellos casos para los que están cualificados. Cada mago es el hombre de una receta, de un instrumento, de un conjunto de medicinas, de lo que hace uso para todo. Generalmente, los magos se especializan más en función de los ritos que practican que de acuerdo con los poderes que poseen. Añadamos a esto que los que hemos denominado magos de ocasión conocen todavía menos ritos que los magos propiamente dichos, e intentan reproducirlos indefinidamente; ésta es la razón que hace ininteligibles las recetas aplicadas indefinidamente sin ritmo ni razón. Vemos, pues, una vez más cómo la forma tiende a predominar sobre el fondo.

Ahora bien: esto que acabamos de decir sobre la formación de variedades en los ritos mágicos, no significa que sean clasificables, puesto que existe una masa de ritos flotantes, en la cual el nacimiento de una variedad se debe a un hecho fortuito y no responde a una diversidad real de funciones. En la magia no existe nada realmente que pueda compararse con las instituciones religiosas.

III. LAS REPRESENTACIONES

Las prácticas mágicas están lejos de carecer de sentido, pues responden a representaciones, con frecuencia ricas de contenido, que constituyen el tercer elemento de la magia. Ya hemos visto cómo el rito es una especie de lenguaje, lo cual nos indica que traduce una idea.

La representación mínima que lleva en sí todo acto mágico es la representación de su objeto, y ésta, por rudimentaria que parezca, es ya muy compleja. Mostraremos algunas ahora, y el análisis que de ellas hagamos, no será sólo teórico, ya que hay magias que se han dado cuenta de su diversidad y las han recogido mediante palabras y metáforas diferentes.

Suponemos, en primer lugar, que el mago y sus fieles no se han representado jamás los efectos particulares de sus ritos sin pensar, al menos implícitamente, en los efectos generales de la magia. El acto mágico parece nacer de un razonamiento silogístico cuya premisa es, con frecuencia, bien clara y queda expresada en el encantamiento: *Venenum veneno vincituri natura naturam vincit.* «Conocemos tu origen... ¿Cómo podrás matar en

esta ocasión?» (*Atharva Veda*, VII, 76, 5, *vidma vai te... jánam... Katháṁ ha tátra tváṁ hano...*). Por muy especiales que sean los resultados producidos por los ritos, en el momento de la acción se conciben teniendo caracteres comunes con todos los demás. Efectivamente, en todos hay imposición o supresión de una característica o de una condición como, por ejemplo, hechizamiento o libramiento, toma de posesión o rescate, en una palabra: un cambio de estado. Podríamos afirmar que todo acto mágico se representa con el fin de obtener como resultado o el hacer que seres vivos o cosas entren en un estado del cual se deriven infaliblemente ciertos gestos, accidentes o fenómenos, o bien hacerles salir de un estado perjudicial. Los actos se diferencian entre sí según cual sea este estado inicial, según las circunstancias que determinan el cambio y según los fines especiales que se les asigna, pero son semejantes en que tienen por efecto esencial o inmediato modificar un estado determinado.

El mago sabe y siente que éste es el motivo de que la magia sea siempre semejante a sí misma, no olvida que la magia es el arte de los cambios, la *mâyâ*, como dicen los hindúes.

Pero dejando aparte esta concepción formal, existen también en la idea de rito mágico otros elementos concretos. Las cosas vienen y se van: el alma vuelve y la fiebre desaparece. El efecto que se ha producido se intenta explicar mediante la acumulación de imágenes. El embrujado es un enfermo, un lisiado, un prisionero, al cual se le han roto los huesos, haciéndole evaporar la medula, desollándole. La imagen favorita es la del lazo que se ata y desata: «lazo de maleficios que se ha atado malvadamente», «encadenamiento que se ha extendido sobre la tierra», etc.

Para los griegos, el hechizo es un κατάδεσμος, un φιλτροκατάδεσμος. Más abstractamente, la misma idea se expresa en latín con la palabra *religio*, que tiene el mismo sentido. En un hechizamiento contra las enfermedades de la garganta, después de la enumeración de una serie de términos técnicos y descriptivos, leemos: «*Hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* (Marcellus, XV, II); la *religio* se considera en este caso como algo vago y de personalidad difusa que se puede aprender y expulsar. Por otra parte, los efectos del rito se expresan por medio de imágenes morales, como son la de la paz, el amor, la seducción, el temor, la justicia o la propiedad. Esta representación, de la cual captamos aquí y allá una directrices inconcretas, se concreta, a veces, en una noción diferenciada, designándola con una palabra especial. Los asirios han expresado esta noción con la palabra *mâmit*. En Melanesia, el equivalente del *mâmit* es el *mana* que se desprende del rito; entre los iroquíes (Hurons) es la *orenda* que se escapa del mago; en la antigua India es el *brahmán* (neutro) que parte con el fin de actuar; entre nosotros, es el hechizamiento, el maleficio, el encantamiento y las mismas palabras con que se concretan estas ideas demuestran lo poco teóricas que son. Se habla de ellas como de cosas concretas, de objetos materiales; se lanza un hechizamiento, una *runa*; el maleficio se lava, se ahoga o se quema.

El tercer momento de la representación total comienza a partir del

momento en que se cree que hay una cierta relación entre los seres y las cosas que intervienen en el rito. Esta relación se considera a veces como de tipo sexual. Un encantamiento asirio-babilonio produce una especie de matrimonio místico entre los demonios y las imágenes que los representan: «Tú, cuya maldad se ha amparado de N., hijo de N., y le persigues si eres varón, que ésta sea tu mujer y si eres mujer que él sea tu hombre» (Fossey, *La Magie assyrienne*, pág. 133). Son miles las formas de considerar esta relación. Se puede representar como una mutua posesión entre los embrujadores y los embrujados. Los brujos pueden, a su vez, quedar embrujados después de su víctima, con lo cual ésta adquiere poderes sobre ellos; del mismo modo que se puede levantar un maleficio, embrujando al brujo, el cual, por su parte, tiene poderes sobre su hechizamiento. Se dice que es el brujo, su alma o su demonio el que posee al embrujado, pues es por este medio por el que ejerce su manumisión sobre su víctima. La expresión más potente de la relación que se establece entre el mago y el sujeto de su rito es la posesión demoníaca, y la forma más débil es la de la simple fascinación. Se cree que existe siempre una cierta continuidad entre los agentes, los pacientes, los materiales, los espíritus y los fines del rito mágico. Sin olvidar las diferencias, encontramos en la magia lo mismo que hemos encontrado en el sacrificio. La magia implica una confusión de imágenes, sin la cual, a nuestro parecer, el rito sería inconcebible. Del mismo modo que quedan confundidos el sacrificante, la víctima, el dios y el sacrificio, el mago, el rito y los efectos del mismo dan lugar a una mezcla de imágenes imposibles de separar, y esta misma confusión es objeto de representación. Por muy distintos que sean, de hecho, los momentos de la representación del rito, quedan incluidos en una representación sintética en que las causas y los efectos quedan confundidos. Esta es la esencia misma de la magia, su eficacia inmediata y sin límites, la creación directa; es la ilusión absoluta, la *mâyâ*, como muy bien la han denominado los hindúes. Para la magia no hay separación entre el deseo y su realización; éste es, sobre todo en los cuentos, uno de sus rasgos distintivos. Estas representaciones que acabamos de descubrir son sólo las distintas formas, o si se quiere los diversos momentos de la misma magia. Pero ésta tiene, además, otra serie de representaciones que vamos ahora a intentar describir.

Clasificaremos estas representaciones en impersonales y en personales, según que la idea de individuo esté o no incluida. Las primeras pueden, a su vez, dividirse en abstractas y concretas, las otras está claro que son siempre concretas.

1.° *Representaciones impersonales abstractas. Leyes de la magia.*—Las representaciones impersonales son las leyes que la magia ha creado implícita o explícitamente por medio de los alquimistas y de los médicos. Ultimamente se ha dado una extraordinaria importancia a este tipo de representaciones. Se creyó que la magia estaba dominada por ellas, de lo cual se derivó naturalmente que la magia era una especie de ciencia, pues quien

dice ley dice ciencia. En efecto, la magia parece ser una inmensa variación sobre el tema del principio de la causalidad, pero esto no nos dice nada nuevo, ya que lo sorprendente sería que fuera otra cosa, puesto que tiene por único objeto, según parece, producir efectos. Según esto y simplificando sus fórmulas, lo único que aceptaríamos, y esto es lo que hacen Frazer y Jevons, es considerarla como una disciplina científica, como una ciencia primitiva; a esto podríamos añadir que la magia funciona como una ciencia y ocupa el lugar de las que serán futuras ciencias. Los magos se han dado cuenta de ello y lo han cultivado intencionadamente. Este esfuerzo por hacer de la magia una ciencia queda más patente en aquellas formas superiores que suponen unos conocimientos adquiridos, una refinada práctica y que se ejerce en aquellos medios en que ya está presente la idea de ciencia positiva. Estudiando el conjunto de las expresiones variables, se pueden obtener tres leyes dominantes que podríamos denominar leyes de simpatía, si en ellas incluimos la antipatía, y son la ley de contigüidad, la de similitud y la de contraste: las cosas que están en contacto, están o permanecen unidas, lo semejante produce semejanza y lo contrario actúa sobre lo contrario. Tylor, así como otros después de él, ha constatado que estas leyes no son otras que las de las asociaciones de ideas (a lo cual nosotros añadimos en los adultos), con la diferencia de que aquí la asociación subjetiva de ideas conduce a la asociación objetiva de hechos; en otras palabras: las relaciones fortuitas de ideas equivalen a relaciones causales de cosas. Las tres fórmulas podrían reunirse en una sola que dijera: contigüidad, similitud y contrariedad equivalen a simultaneidad, identidad y oposición en el pensamiento y en los hechos. Cabría preguntarse, sin embargo, si éstas fórmulas dan cuenta exacta de cómo se han concebido en realidad estas, llamémoslas así, leyes.

Consideremos primeramente la ley de la contigüidad. La forma más simple de esta noción de contigüidad simpática se nos da en la identificación de una parte con el todo. Una parte vale por el todo. Los dientes, la saliva, el sudor, las uñas, los cabellos representan íntegramente a la persona, de tal manera que por medio de ellos se puede actuar directamente sobre ella, ya sea con objeto de seducirla o de hechizarla. La separación no interrumpe la continuidad, el todo puede incluso reconstruirse o crearse con ayuda de una de sus partes: *Totum ex parte*. Sería inútil dar ejemplos de esta creencia hoy bien conocida. La misma ley puede todavía enunciarse con otras palabras: la personalidad de todo ser es indivisible y está entera en cada una de las partes.

Esta fórmula es no sólo válida para las personas, sino también para las cosas. Para la magia, la esencia de una cosa está tanto en las partes como en el todo. La ley es, por lo tanto, general y pone de manifiesto una propiedad atribuible tanto al alma de los individuos como a la esencia espiritual de las cosas; y esto no es todo, cada objeto comprende íntegramente el principio esencial de la especie de la cual forma parte: toda llama contiene fuego, todo hueso de muerto contiene muerte, del mismo modo que un solo cabello es capaz de contener el principio vital de un

hombre. Estas observaciones tienen como fin demostrar que esta concepción no sólo concierne al alma individual y que, en consecuencia, esta ley no puede explicarse por aquellas propiedades que implícitamente se atribuyen al alma. Tampoco es un corolario de la teoría del gaje de vivir, pues la creencia en el gaje de vivir es por el contrario un caso especial del *totum ex parte.*

Esta ley de la contigüidad puede desarrollarse también en otro sentido. Todo aquello que está en contacto inmediato con la persona, como los vestidos, la huella de sus pasos o la de su cuerpo sobre la hierba o en la cama, la silla, los objetos de que se hace uso habitualmente, los juguetes, así como otros, quedan asimilados a aquellas partes que están separadas del cuerpo. No es necesario que el contacto sea habitual o frecuente o que se efectúe realmente como es el caso de los vestidos o de los objetos usuales, pues puede encantarse el camino, los objetos que han sido tocados accidentalmente, el agua del baño, una fruta mordida, etc. La magia que se ejerce universalmente sobre los restos de comida, procede de la idea de que hay contigüidad, identidad absoluta entre esos restos, los alimentos que han sido ingeridos y la persona que los ha comido, que se ha hecho sustancialmente idéntico a lo que ha comido. Existe una relación de contigüidad semejante entre una persona y su familia, se actúa directamente sobre ella al actuar sobre sus parientes, conviene por lo tanto nombrarlos en las fórmulas, así como escribir su nombre sobre los objetos mágicos destinados a perjudicarle.

También se da la misma relación entre una persona y sus animales domésticos, su casa, el tejado de su casa, sus tierras, etc. Entre la herida y el arma que la ha causado se establece, por contigüidad, una relación simpática que puede utilizarse para sanar la primera por medio de la segunda. Esta misma relación es la que une al asesino con su víctima; la idea de la continuidad simpática hace creer que el cadáver sangra cuando el asesino se acerca, pues se coloca en la misma situación inmediata al asesinato. Esta explicación es válida, ya que tenemos claros ejemplos de este tipo de continuidad, continuidad que llega más allá de la persona del culpable. Así, por ejemplo, se ha creído que cuando una persona maltrata un petirrojo, sus vacas dan leche roja (Simmenthal, Suiza). En suma, los individuos y las cosas están ligados a un número. teóricamente ilimitado, de asociaciones simpáticas; la cadena es tan estrecha, la continuidad es tal, que para producir el efecto deseado, lo mismo da actuar sobre uno cualquiera de los eslabones. Sidney Hartland admite que una muchacha abandonada podría hacer sufrir a su amante, por simpatía, enrollando sus cabellos en las patas de un sapo o de un cigarro (Lucques). En Melanesia (parece ser que en las Nuevas Hébridas y en las islas Salomón) los amigos de un hombre que ha herido a otro están en situación, por el mismo hecho del golpe, de envenenar mágicamente la herida del adversario asesinado. La idea de continuidad mágica, bien se realice ésta por relación del todo con la parte, bien por contacto accidental, implica una idea de contagio. Las cualidades, las enfermedades, la vida, la suerte, cualquier especie de influjo mágico,

se considera transmisible a través de esta cadena simpática. La idea de contagio es una de las ideas más conocidas entre las ideas mágicas y religiosas. Ocupémonos, sin embargo, un momento de ella. En caso de contagio imaginario, se produce, como hemos visto en el sacrificio, una fusión de imágenes de la que resulta una identificación relativa entre las cosas y los seres en contacto. Por decirlo así, es la imagen de lo que se ha de desplazar, la que se mueve por la cadena simpática. Esta idea queda con frecuencia figurada en el rito; así, por ejemplo, en la India el mago es tocado, en un momento determinado del rito central, por el interesado, o bien como en un caso australiano, en que el mago ata al individuo sobre el que tiene que actuar un hilo o una cadena por donde deberá viajar la enfermedad que se trata de curar. El contagio mágico no es sólo ideal y limitado al mundo de lo invisible, sino que es también concreto, material y semejante, desde todos los puntos de vista, al contagio físico. Marcellus de Burdeos aconseja, con el fin de diagnosticar las enfermedades internas, acostar al enfermo durante tres días con un perro pequeño en el pecho; el paciente debe frecuentemente él mismo dar leche con su boca al perro (*ut aeger ei lac de ore suo frecuenter infundat*), después de lo cual habrá que limitarse a abrir el vientre del perro (Marcellus, XXVIII, 132); a lo cual Marcelo añade que la muerte del perro sana al hombre. Un rito exactamente igual se practica entre los Bagandas de Africa central. En estos casos la fusión de imágenes es perfecta; más que ilusión, lo que hay es alucinación; más que una asociación de ideas, lo que hay es una transferencia.

Esta transferencia de ideas se complica con la transferencia de sentimientos, ya que, desde el comienzo al fin de una ceremonia, se produce un mismo sentimiento que es el que da el sentido y el tono y el que en realidad dirige las asociaciones de ideas; incluso podríamos decir que es el que nos dará la explicación de cómo funciona, en realidad, la ley de la continuidad en las ritos mágicos.

En la mayor parte de las aplicaciones de la simpatía por continuidad no se produce sólo la extensión de una cualidad o de un estado, de un objeto o de una persona a otro objeto u a otra persona. Si la ley, tal y como la hemos formulado, o si en los actos mágicos en que actuara, fuera la única implicada en su expresión intelectual, si, en suma, no hubiera sino ideas asociadas, se podría constatar primeramente que todos los elementos de la cadena mágica, constituida por la infinidad de posibles contactos necesarios o accidentales, se vería igualmente afectada por la cualidad que se trataba de transmitir y, a continuación, que todas las cualidades de uno cualquiera de los elementos de la cadena se transmitiría íntegramente a todos los demás, aunque de hecho no ocurre, ya que en ese caso la magia sería imposible. Los efectos de la simpatía se limitan siempre al efecto deseado. Por una parte, se interrumpe, en un momento dado, la corriente de simpatía; por otra, sólo se transmiten una o un pequeño número de las cualidades transmisibles. De este modo, cuando el mago absorbe la enfermedad de su cliente, no sufre por ello; igualmente, sólo

transmite la duración del polvo de momia, empleada para prolongar la vida, el valor del oro o del diamante o la insensibilidad del diente del muerto. El contagio se limita a esa propiedad, que ha quedado separada por abstracción.

Se postula, además, que estas propiedades se pueden localizar; así, por ejemplo, la suerte de un hombre se localiza en una de las pajas de su tejado. La localización es posible gracias a la separabilidad. Los antiguos griegos y romanos pensaban que se podían curar las enfermedades de los ojos transmitiendo al enfermo la vista de un lagarto, lagarto que se hacía ciego antes de ponerlo en contacto con las piedras que iban a hacer de amuleto, de tal forma que esta cualidad, cortada en sus raíces, podía transmitirse entera a quien se deseara. La separación, la abstracción, se figura, dentro del conjunto, mediante ritos, aunque esta precaución no es absolutamente necesaria.

La limitación de los efectos teóricos de la ley es condición esencial para su aplicación. La misma necesidad que crea el rito y lleva a la asociación de ideas, determina su limitación y elección. De este modo, siempre que la noción abstracta de contigüidad mágica actúa, las asociaciones de ideas se acompañan de transferencia de sentimientos, de fenómenos de abstracción y atención exclusiva, de intención dirigida, fenómenos que tienen lugar en la conciencia, pero que son tan objetivos como las mismas asociaciones de ideas.

La segunda ley, la de la similitud, es expresión de una noción de simpatía menos directa que la primera. Creemos por eso que Frazer tuvo razón cuando, junto con Sydney Hartland, reservó el nombre de simpatía propiamente dicha a los fenómenos de contagio, dando el nombre de simpatía mimética a aquellos de los cuales vamos a ocuparnos ahora. De esta ley se conocen dos formulaciones principales que hay que distinguir: lo semejante evoca lo semejante, *similia similibus evocantur,* y lo semejante actúa sobre lo semejante y cura especialmente lo semejante, *similia similibus curantur.*

Nos ocuparemos primeramente de la primera formulación, que viene a decir que la similitud significa continuidad. La imagen es a la cosa lo que la parte es al todo; en otras palabras: la imagen es, fuera de todo contacto y de toda comunicación directa, íntegramente representativa. Esta es la fórmula que parece se aplica en las ceremonias de hechizamientos. Pero, a pesar de lo que parece, aquí actúa no sólo la idea de imagen. La similitud que se pone en juego es puramente convencional, no tiene la semejanza de un retrato. La imagen y su objeto no tienen más en común que el acuerdo que las asocia. La imagen, ya sea un muñeco o un dibujo, es un esquema, un ideograma deformado, tiene un parecido sólo teórico y abstracto. La ley de la similitud supone, por lo tanto, al igual que la de la continuidad, fenómenos de abstracción y atención. La asimilación no nace de una ilusión, pues es posible actuar sin imágenes propiamente dichas; la simple mención de un nombre, o incluso el pensar ese nombre, el mínimo rendimiento de asimilación mental, es suficiente

para hacer de un sustituto elegido arbitrariamente, sea pájaro, animal, rama, cuerda de un arco, aguja o anillo, el representante del ser de que se trate. En resumen: la imagen se define por su función, que es la de hacer presente una persona; lo importante es que se cumpla la función de representación, de lo cual resulta que el objeto a que se atribuye esta función, puede cambiar a lo largo de una ceremonia, o incluso la misma función puede dividirse. Cuando se quiere dejar ciego a un enemigo, pasando primeramente uno de sus cabellos por el agujero de una aguja que ha cosido tres sudarios y destrozando después, con esta misma aguja, los ojos de un sapo, tanto el cabello como el sapo sirven sucesivamente de *volt*. Como ha señalado Victor Henry, el lagarto que aparece en un rito de encantamiento brahmánico representa al mismo tiempo, a lo largo de la ceremonia, el maleficio, la persona que maleficia, y a esto añadimos nosotros, la sustancia dañina.

Al igual que la ley de contigüidad, la ley de similitud es válida para las personas y para su alma, para las cosas y los modos que estas cosas adoptan, para lo posible y lo real, para lo moral y lo material. La noción de imagen, al ampliarse, se transforma en la de símbolo. Se puede representar simbólicamente la lluvia, la tormenta, el sol, la fiebre, los niños que han de nacer, por medio de cabezas de adormidera; el ejército, por un muñeco; la unión de un pueblo, por una caldera de agua; el amor, por un nudo, etc., y con estas representacsiones se crea. La fusión de imágenes es total, tanto en este caso como en el anterior; el viento está realmente, y no idealmente, encerrado en una botella, anudado en los nudos o rodeado por los anillos.

También en este caso la aplicación de la ley requiere un trabajo de interpretación que hay que tener muy en cuenta. En la determinación y utilización de los símbolos tienen lugar los mismos fenómenos de atención exclusiva y de abstracción, sin los cuales no hubiéramos podido concebir ni la aplicación de la ley de similitud, en los casos de imágenes de encantamientos, ni el funcionamiento de la ley de continuidad. Los magos retienen únicamente uno de los rasgos de los objetos elegidos para símbolos, unas veces es la frescura, la pesadez, el color del plomo; otras, la dureza o la blandura de la arcilla, etc. Es la necesidad, la tendencia, la que crea el rito, la que elige los símbolos, indicando su aplicación, y también la que limita las consecuencias de las asimilaciones, que teóricamente, al igual que las series de asociaciones por contigüidad, debería ser ilimitada. Además no se transmiten todas las cualidades del símbolo. El mago se cree con poder para reducir a voluntad la trascendencia de sus gestos, limitando, por ejemplo, al sueño o la ceguera los efectos producidos por medio de símbolos funerarios; el mago que hace la lluvia se contenta con un chaparrón porque teme el diluvio; el hombre asimilado a la rana que se ciega, no queda transformado mágicamente en una rana.

Observemos que este trabajo de abstracción y de interpretación aparentemente arbitrario, lejos de multiplicar hasta el infinito el número de posibles símbolos, debido a las posibilidades que ofrece al vagabundeo

de la imaginación, lo limita a un número restringido para cada magia determinada. Para cada cosa, sólo existe un símbolo o un pequeño número de símbolos; más todavía: hay muy pocas cosas que se expresen por medio de símbolos. La imaginación mágica ha sido tan corta en sus inventos que el pequeño número de símbolos que ha creado sirven para utilidades muy diversas; la magia de los nudos sirve para el amor, la lluvia, el viento, el maleficio, la guerra, el lenguaje y otras mil cosas. Esta pobreza del simbolismo no se debe al individuo, cuyo sueño debería ser libre psicológicamente, sino a que el individuo se encuentra ante ritos, ideas tradicionales que no está dispuesto a renovar, ya que sólo cree en la tradición y fuera de ella no hay ni creencia ni rito. Por esta razón es natural que la tradición permanezca pobre.

La segunda formulación de la ley de similitud, lo semejante actúa sobre lo semejante, *similia similibus curantur,* difiere de la primera, en que en su misma expresión recoge los fenómenos de abstracción y de atención que siempre condicionan, como ya hemos dicho, la aplicación de la otra. Mientras que la primera formulación hace sólo una evocación general, ésta constata que la asimilación produce un efecto en un sentido determinado. El sentido en que actúa queda indicado por el rito. Tomemos como ejemplo la leyenda de la curación de Ificlos: su padre, Eilax, un día en que castraba machos cabríos, le amenazó con su cuchillo sangrante, lo cual le hizo estéril por simpatía, impidiendo que tuviera hijos. Consultado el divino Melampos, le hizo beber en el vino, durante diez días seguidos, la herrumbre del cuchillo encontrado en el árbol en que Eilax lo había clavado. El cuchillo, por simpatía, podía absorber la situación de Ificlos, y Melampos sólo conservó este segundo efecto. La esterilidad del rey quedó absorbida por el poder esterilizante del cuchillo. Lo mismo ocurre cuando, en la India, el brahmán cura la hidropesía por medio de abluciones que no añaden la cantidad de líquido que tiene el enfermo, sino que el agua, con la cual le pone en contacto, recoge aquella que le hace sufrir.

Aunque estos hechos quedan regidos por la ley de la similitud y se derivan de la noción abstracta de simpatía mimética, de *abtractio similium,* forman una clase aparte. Más que un corolario de la ley, es ésta una noción concurrente, quizá tan importante como la propia ley, debido al número de ritos que quedan sometidos a ella dentro de cada ritual.

Dentro de los límites de la ley de la similitud, nos encontramos con la ley de la contrariedad. Cuando lo semejante cura lo semejante, produce lo contrario. El cuchillo esterilizador produce fecundidad, el agua produce ausencia de hidropesía, etc. La fórmula completa de estos ritos sería: lo semejante aleja lo semejante, suscitando lo contrario. En la primera serie de hechos de simpatía mimética, por el contrario, lo semejante que atrae lo semejante, aleja lo contrario. Cuando se provoca la lluvia, lanzando agua, se hace desaparecer la sequía. Podemos ver, pues, cómo la noción abstracta de similitud es inseparable de la noción abstracta de lo contrario. La totalidad de las fórmulas de la similitud podrían reunirse

en una sola que dijera: «lo contrario queda anulado por lo contrario»; en otras palabras, podrían quedar incluidas en la ley de lo contrario o de la contrariedad.

Sin embargo, esta ley de la contrariedad los magos la han formulado separadamente. Las simpatías son equivalentes a las antipatías, pero totalmente distintas las unas de las otras, prueba de ello es que en la antigüedad han existido libros titulados Περὶ συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν. Sistemas completos de ritos como los de la farmacia mágica y los contrahechizamientos han quedado recogidos bajo la rúbrica de la antipatía. Los magos han especulado siempre sobre lo contrario, sobre lo opuesto, hablando de suerte y mala suerte, de frío y de calor, del agua y del fuego, de la libertad y la obligatoriedad, etc. Así, un gran número de cosas han sido agrupadas y utilizadas en función de su signo contrario. Consideramos, pues, que la noción de contraste es para la magia una noción diferenciada. A decir verdad, del mismo modo que no hay similitud sin contrariedad, tampoco lo contrario se da sin lo similar. Podemos ver en un ritual atharvánico cómo se evita la lluvia suscitando su contrario, el sol, por medio de una madera de *arka* cuyo significado es luz, rayo, sol, aunque es fácil observar en este rito de contrariedad mecanismos de simpatía propiamente dicha, lo cual nos demuestra hasta qué punto se excluyen, pues es con esta misma madera con la cual se detiene la tormenta, el trueno y el rayo. En ambos casos se utiliza el mismo material, sólo varía ligeramente la utilización que del material se hace; en un caso, se expone en fuego, y, en el otro, se entierran los carbones encendidos, siendo esta simple modificación del rito la expresión de la voluntad que la dirige. Concluiremos, pues, que lo contrario aleja su contrario, produciendo lo semejante.

Vemos, así, cómo las fórmulas de similitud son correlativas a las fórmulas de contrariedad. Si utilizamos la idea del esquema ritual de que hemos hecho uso en nuestro estudio sobre el sacrificio, veremos cómo los simbolismos se presentan bajo tres esquemas que responden a las tres fórmulas: lo semejante produce semejanza; lo semejante actúa sobre lo semejante; lo contrario actúa sobre lo contrario, variando únicamente en la ordenación de sus elementos. En el primer caso, se tiene fundamentalmente en cuenta la carencia de un estado; en el segundo, la posesión de ese estado, y, en el tercero, se tiene sobre todo en cuenta la posesión del estado contrario al que se desea producir. En un caso, se tiene en cuenta la ausencia de lluvia, que se trata de conseguir por medio del simbolismo; en el otro, la lluvia que está cayendo y que hay que detener por medio del símbolo, y en el último caso, se trata también de la lluvia que hay que evitar, produciendo su contrario por medio del símbolo, lo cual nos indica que las nociones abstractas de similitud y contrariedad están ambas comprendidas en la noción más general del simbolismo.

Las leyes de similitud y contrariedad tienden la una hacia la otra, como ya bien lo dijo y hubiera podido demostrarlo Frazer. Los ritos de similitud se valen generalmente de contactos; contactos entre la bruja y su vestimenta, el mago y su varita, el arma y la herida, etc. Los efectos simpáticos

de las sustancias sólo se transmiten por absorción, infusión, tocamiento, etc. Por el contrario, los contactos sólo tienen como finalidad dar paso a cualidades de origen simbólico. En los ritos de hechizamiento que se practican por medio de un cabello, éste sirve de lazo de unión entre la destrucción que se imagina y la víctima de esa destrucción. Nos encontramos con infinidad de casos semejantes, entre los cuales ni siquiera tenemos que buscar distintos esquemas de nociones y ritos, ya que lo que hacen es entrecruzarse. El acto queda tan complicado que difícilmente se le puede incluir en uno y no en el otro de estos dos apartados. De hecho, existen series enteras de ritos de hechizamiento que contienen continuidades, similitudes y efectos contrarios neutralizantes al lado de similitudes puras, sin que quienes han operado con ellas se hayan preocupado, y sin que hayan querido jamás otra cosa, que conseguir el resultado final de su rito.

Si consideramos las dos leyes, abstracción hecha de sus posibles aplicaciones, veremos que las acciones simpáticas a distancia (acciones miméticas) no se pensaron con un resultado inmediato. Se piensa en efluvios que salen de los cuerpos, en imágenes mágicas que se mueven de un lugar a otro, en lazos o cadenas que unen al encantador con sus actos; incluso se habla de que el alma del mago parte con la finalidad de ejecutar el acto que el mago acaba de producir.

El *Malleus maleficarum* habla de una bruja que, después de haber sumergido sus escobas en un charco para provocar la lluvia, se iba volando en su busca. Numerosos pictogramas de los ojibways muestran al mago-sacerdote, después del rito, levantando los brazos al cielo, doblando después del rito, éste hacia él y atrayendo las nubes. En estos casos, la similitud tiende a considerarse como contigüidad, del mismo modo que la contigüidad equivale a similitud, a pesar de que esta ley sólo es auténtica si entre las partes, entre las cosas que están en contacto y en el todo, circula y reside la misma esencia que es la que las hace semejantes. Vemos, pues, cómo todas estas representaciones abstractas e impersonales de similitud, contigüidad o contrariedad, aunque en algún momento hayan estado diferenciadas, quedan confundidas y confusas, lo cual no nos deja duda de que son las tres caras de una misma noción, que hemos necesariamente de aclarar.

Los magos que han reflexionado sobre sus ritos, se han dado perfecta cuenta de esta confusión. Los alquimistas poseen un principio general que parece servirles de fórmula perfecta de sus reflexiones teóricas, fórmula que suelen anteponer en todas sus recetas y que dice: «Uno es el todo, y el todo está en el uno.» Veamos aquí, tomado al azar, un párrafo que recoge este principio: «Uno es el todo, y es por medio de él que el todo se crea. Uno es el todo y si el todo no comprendiera todo, no sería posible que el todo se creara.» «Εν γὰρ τὸ πὰν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πὰν γέγονε. «Εν τό πὰν καὶ εἰ μὴ πάνέχῃ τὸπάρ, οὐ γέγονε τὸ πὰν».

Ese todo que está en el todo, es el mundo. Se dice, a veces, que el mundo es como un animal único, cuyas partes, cualquiera que sea la distancia que hay entre ellas, están ligadas entre sí de forma necesaria.

Todo se asemeja y todo se toca. La síntesis de nuestras leyes sería esta especie de panteísmo mágico. Los alquimistas no se han ocupado demasiado de esta fórmula, excepto quizá para hacerle un comentario metafísico y filosófico de la cual sólo nos han llegado algunos restos; sin embargo, han insistido con frecuencia en la fórmula que le yuxtaponen: *Natura naturam vincit*, etc. La *naturaleza* es, por definición, lo que está a la vez en el todo y en sus partes, es decir, es el fundamento de la ley de la contigüidad; al mismo tiempo, es aquello que se encuentra en todos los seres de la misma especie y, por lo tanto, es el fundamento de la ley de similitud y es aquello que permite que una cosa actúe sobre su contraria, pero del mismo tipo, por lo cual es el fundamento de la ley de la contrariedad.

Los alquimistas no se quedan en este terreno en las consideraciones abstractas, lo cual nos demuestra que estas ideas han actuado realmente en la práctica mágica. Entienden por φύσις, por *naturaleza* la esencia oculta de las cosas, y al mismo tiempo, una de sus aguas mágicas que produce oro. La noción que estas fórmulas implican y que los alquimistas no pretenden ocultar, es que una sustancia que actúa sobre otra sustancia en virtud de sus propiedades, lo hace independientemente de la acción por medio de la cual actúa. Esta acción es una acción simpática o se lleva a cabo entre sustancias simpáticas y podría definirse así: lo semejante actúa sobre lo semejante o, como dicen los alquimistas, lo semejante atrae lo semejante, lo semejante domina lo semejante (ἕλκει O κρατεῖ), pues piensan que no se puede actuar con el todo sobre el todo; dado que la naturaleza (φύσις) adopta formas (εἴδη), se hace necesario que se dé una relación apropiada entre las εἴδη, es decir, entre las formas de las cosas que actúan unas sobre otras. De tal manera, que cuando dicen que «la naturaleza vence a la naturaleza», piensan que hay cosas que están tan estrechamente ligadas que se atraen fatalmente. Y es en este sentido en el que consideran a la naturaleza como destructora, ya que, efectivamente, es disociatriz, puesto que con su influencia destruye los compuestos estables, suscitando fenómenos o formas nuevas, al atraer hacia sí el elemento estable e igual a ella misma que las cosas contienen.

¿Se puede considerar ésta como una noción general de la magia o es una noción particular de una rama de la magia griega? Hay que pensar que los alquimistas no la han inventado. La encontramos también enunciada entre los filósofos y la medicina la ha aplicado; parece que se puso también en práctica en la medicina hindú. En cualquier caso, poco importa que la idea no haya quedado definida en otras partes, de forma consciente. Lo que sabemos con toda seguridad y es lo que aquí hemos querido demostrar, es que estas representaciones abstractas de similitud, contigüidad y contrariedad son inseparables de la noción de cosa, de naturaleza y de propiedades que se transmiten de un ser o de un objeto a otro. Significa, también, que existe una escala de propiedades, de formas, que hay que superar para actuar sobre la *naturaleza*; significa que la imaginación del

de las sustancias sólo se transmiten por absorción, infusión, tocamiento, etc. Por el contrario, los contactos sólo tienen como finalidad dar paso a cualidades de origen simbólico. En los ritos de hechizamiento que se practican por medio de un cabello, éste sirve de lazo de unión entre la destrucción que se imagina y la víctima de esa destrucción. Nos encontramos con infinidad de casos semejantes, entre los cuales ni siquiera tenemos que buscar distintos esquemas de nociones y ritos, ya que lo que hacen es entrecruzarse. El acto queda tan complicado que difícilmente se le puede incluir en uno y no en el otro de estos dos apartados. De hecho, existen series enteras de ritos de hechizamiento que contienen continuidades, similitudes y efectos contrarios neutralizantes al lado de similitudes puras, sin que quienes han operado con ellas se hayan preocupado, y sin que hayan querido jamás otra cosa, que conseguir el resultado final de su rito.

Si consideramos las dos leyes, abstracción hecha de sus posibles aplicaciones, veremos que las acciones simpáticas a distancia (acciones miméticas) no se pensaron con un resultado inmediato. Se piensa en efluvios que salen de los cuerpos, en imágenes mágicas que se mueven de un lugar a otro, en lazos o cadenas que unen al encantador con sus actos; incluso se habla de que el alma del mago parte con la finalidad de ejecutar el acto que el mago acaba de producir.

El *Malleus maleficarum* habla de una bruja que, después de haber sumergido sus escobas en un charco para provocar la lluvia, se iba volando en su busca. Numerosos pictogramas de los ojibways muestran al mago-sacerdote, después del rito, levantando los brazos al cielo, doblando después del rito, éste hacia él y atrayendo las nubes. En estos casos, la similitud tiende a considerarse como contigüidad, del mismo modo que la contigüidad equivale a similitud, a pesar de que esta ley sólo es auténtica si entre las partes, entre las cosas que están en contacto y en el todo, circula y reside la misma esencia que es la que las hace semejantes. Vemos, pues, cómo todas estas representaciones abstractas e impersonales de similitud, contigüidad o contrariedad, aunque en algún momento hayan estado diferenciadas, quedan confundidas y confusas, lo cual no nos deja duda de que son las tres caras de una misma noción, que hemos necesariamente de aclarar.

Los magos que han reflexionado sobre sus ritos, se han dado perfecta cuenta de esta confusión. Los alquimistas poseen un principio general que parece servirles de fórmula perfecta de sus reflexiones teóricas, fórmula que suelen anteponer en todas sus recetas y que dice: «Uno es el todo, y el todo está en el uno.» Veamos aquí, tomado al azar, un párrafo que recoge este principio: «Uno es el todo, y es por medio de él que el todo se crea. Uno es el todo y si el todo no comprendiera todo, no sería posible que el todo se creara.» «Εν γάρ τὸ πάν, καὶ δι' αὐτοῦ τὸ πάν γέγονε. «Εν τό πάν καὶ εἰ μὴ πάνἔχη τὸπάρ, οὐ γέγονε τὸ πάν».

Ese todo que está en el todo, es el mundo. Se dice, a veces, que el mundo es como un animal único, cuyas partes, cualquiera que sea la distancia que hay entre ellas, están ligadas entre sí de forma necesaria.

Todo se asemeja y todo se toca. La síntesis de nuestras leyes sería esta especie de panteísmo mágico. Los alquimistas no se han ocupado demasiado de esta fórmula, excepto quizá para hacerle un comentario metafísico y filosófico de la cual sólo nos han llegado algunos restos; sin embargo, han insistido con frecuencia en la fórmula que le yuxtaponen: *Natura naturam vincit*, etc. La *naturaleza* es, por definición, lo que está a la vez en el todo y en sus partes, es decir, es el fundamento de la ley de la contigüidad; al mismo tiempo, es aquello que se encuentra en todos los seres de la misma especie y, por lo tanto, es el fundamento de la ley de similitud y es aquello que permite que una cosa actúe sobre su contraria, pero del mismo tipo, por lo cual es el fundamento de la ley de la contrariedad.

Los alquimistas no se quedan en este terreno en las consideraciones abstractas, lo cual nos demuestra que estas ideas han actuado realmente en la práctica mágica. Entienden por φύσις, por *naturaleza* la esencia oculta de las cosas, y al mismo tiempo, una de sus aguas mágicas que produce oro. La noción que estas fórmulas implican y que los alquimistas no pretenden ocultar, es que una sustancia que actúa sobre otra sustancia en virtud de sus propiedades, lo hace independientemente de la acción por medio de la cual actúa. Esta acción es una acción simpática o se lleva a cabo entre sustancias simpáticas y podría definirse así: lo semejante actúa sobre lo semejante o, como dicen los alquimistas, lo semejante atrae lo semejante, lo semejante domina lo semejante (ἕλκει o κρατεῖ), pues piensan que no se puede actuar con el todo sobre el todo; dado que la naturaleza (φύσις) adopta formas (εἴδη), se hace necesario que se dé una relación apropiada entre las εἴδη, es decir, entre las formas de las cosas que actúan unas sobre otras. De tal manera, que cuando dicen que «la naturaleza vence a la naturaleza», piensan que hay cosas que están tan estrechamente ligadas que se atraen fatalmente. Y es en este sentido en el que consideran a la naturaleza como destructora, ya que, efectivamente, es disociatriz, puesto que con su influencia destruye los compuestos estables, suscitando fenómenos o formas nuevas, al atraer hacia sí el elemento estable e igual a ella misma que las cosas contienen.

¿Se puede considerar ésta como una noción general de la magia o es una noción particular de una rama de la magia griega? Hay que pensar que los alquimistas no la han inventado. La encontramos también enunciada entre los filósofos y la medicina la ha aplicado; parece que se puso también en práctica en la medicina hindú. En cualquier caso, poco importa que la idea no haya quedado definida en otras partes, de forma consciente. Lo que sabemos con toda seguridad y es lo que aquí hemos querido demostrar, es que estas representaciones abstractas de similitud, contigüidad y contrariedad son inseparables de la noción de cosa, de naturaleza y de propiedades que se transmiten de un ser o de un objeto a otro. Significa, también, que existe una escala de propiedades, de formas, que hay que superar para actuar sobre la *naturaleza*; significa que la imaginación del

mago no es libre y que sus medios de acción están esencialmente limitados.

2.° *Representaciones impersonales concretas.*—El pensamiento mágico no puede, pues, vivir de abstracción. Acabamos de ver cómo cuando los alquimistas hablan de naturaleza en general, se refieren a una naturaleza muy particular. No se trata de una idea pura que abarque las leyes de la simpatía, sino de una representación de las propiedades eficaces. Esto nos lleva a hablar de esas representaciones impersonales concretas que son las *propiedades*, las cualidades. Los ritos mágicos quedan explicados con más dificultad como aplicación de las leyes abstractas que como transferencia de unas propiedades cuyas acciones y reacciones se conocen con anterioridad. Los ritos de contigüidad son, por definición, una simple transmisión de propiedades; al niño que no habla se le transmite la locuacidad del loro, a quien tiene dolor de muelas, la dureza de los dientes de ratón... Los ritos de contraste no son más que la pugna entre propiedades del mismo tipo, pero de especie contraria; el fuego es el propio contrario al agua y es por esta razón por lo que aleja la lluvia, y por último, los ritos de similitud, lo son sólo en cuanto se limitan, por así decirlo, a la contemplación única y absorbente de una sola propiedad: el fuego del mago produce sol porque el sol es fuego.

Esta idea de las propiedades que está tan diferenciada, es al mismo tiempo esencialmente oscura, como lo son, por otra parte, todas las ideas mágicas y religiosas. Tanto en magia como en religión, el individuo no razona, y si lo hace, lo hace inconscientemente. Del mismo modo que no tiene necesidad de reflexionar sobre la estructura de su rito para llevarlo a cabo, ni tampoco de comprender su oración o su sacrificio, tampoco tiene necesidad de que su rito sea lógico, y, por lo tanto, no se preocupa de que su rito sea lógico, del porqué de las propiedades que utiliza, ni de justificar racionalmente la elección y el empleo de sustancias determinadas. A veces nos es a nosotros posible seguir la trayectoria de sus ideas, pero él no suele ser capaz de ello; en su pensamiento no existe más que la idea vaga de una acción posible frente a la cual la tradición le aporta unos medios, con la idea, muy precisa, del fin a conseguir. Cuando se recomienda no dejar volar moscas en torno a una mujer embarazada por miedo a que dé a luz una niña, se supone a las moscas dotadas de unas propiedades sexuales cuyos efectos se trata de evitar. Cuando se echan las llaves fuera de casa con el fin de tener buen tiempo, se cree que las llaves poseen una determinada virtud, sin pensar por ello en la asociación de ideas que han seguido los creadores de los ritos para llegar a esas nociones.

Las representaciones de este tipo son quizá las más importantes representaciones impersonales concretas; testimonio de ello es lo extendido que está el uso de los amuletos. La mayor parte de los ritos mágicos tiene como finalidad fabricar amuletos, que una vez fabricados ritualmente se pueden utilizar sin rito. Gran número de amuletos, por otra parte, consis-

ten en sustancias y compuestos cuya apropiación seguramente no necesita de ningún rito; tal es el caso de las piedras preciosas, diamantes, perlas, etc., a las que se atribuye propiedades mágicas. Pero bien sea que sus virtudes nacen del rito o de las cualidades intrínsecas de la materia de que están hechas, es casi seguro que cuando se hace uso de ellas no se piensa más que en su virtud permanente.

Hay otro hecho que demuestra la importancia que esta noción de propiedad ha tenido para la magia y es que una de sus principales preocupaciones ha sido determinar el uso y poderes específicos, genéricos o universales, de los seres, de las cosas e incluso de las ideas. El mago es el hombre que bien sea por don, experiencia o revelación conoce de la naturaleza y de las naturalezas. Su práctica viene determinada por sus conocimientos y es en este punto en el que la magia se aproxima más a la ciencia; en este aspecto sabe mucho, incluso podría decirse que es auténticamente científica, pues gran parte de los conocimientos a que aquí nos referimos han sido adquiridos y verificados experimentalmente. Los brujos han sido los primeros envenenadores, como también los primeros cirujanos, y es sabido lo desarrollada que ha estado la cirugía entre los pueblos primitivos; es sabido también que los magos han hecho auténticos descubrimientos en metalurgia. Contrariamente a los teóricos que han comparado la magia con la ciencia en función de la representación abstracta, que a veces se considera simpatía, nosotros le concedemos gustosos ese carácter científico en función de sus especulaciones y de sus observaciones sobre las propiedades concretas de las cosas. Las leyes de la magia a que antes nos referíamos son una especie de filosofía mágica, una especie de fórmulas vacías de contenido y mal formuladas de la ley de la causalidad. Sin embargo, ahora, gracias a esta noción de propiedad, estamos ante auténticos rudimentos de leyes científicas, es decir, ante relaciones necesarias y positivas que se cree existen entre cosas determinadas. Dado que los magos han llegado a preocuparse de contagios, armonías y oposiciones, han llegado a la idea de una causalidad que no es mística ni siquiera cuando se trata de propiedades que no son experimentales. Este es el principio que les ha permitido llegar de una forma mecánica a decidir las virtudes de las palabras o de los símbolos.

Por otra parte, constatamos que cada magia ha creado un catálogo de plantas, minerales, animales, partes del cuerpo, etc., con el fin de registrar sus propiedades, sean éstas o no, especiales o experimentales. Además, cada una se ha preocupado de codificar las propiedades de las cosas abstractas, tales como figuras geométricas, nombres, cualidades morales, muerte, vida, suerte, etc., haciendo, por último, concordar sus diversos catálogos.

Nos detendremos ahora a considerar una posible objeción: se dirá que son las leyes de la simpatía las que determinan la naturaleza de estas propiedades; se dirá, por ejemplo, que la propiedad de una planta o de una cosa reside en el color idéntico u opuesto a la cosa o ser coloreado sobre el que se cree que actúa. A lo cual responderemos, que lejos de existir

una asociación de ideas entre dos objetos, en función de su color, estamos en presencia de un acuerdo expreso, casi legislativo, en virtud del cual se elige el color, entre una serie de posibles características, con el fin de establcer relaciones entre las cosas, y más aún, sólo se elige uno o algunos de los objetos de ese color para conseguir esa relación. Esto es lo que hacen los cherokees cuando toman su «raíz amarilla» para curar la ictericia. Este mismo razonamiento es válido cuando se trata no del color, sino de la forma, de la resistencia o de cualquier otra posible propiedad.

Por otra parte, al admitir que existen cosas que están investidas de determinados poderes, en función de su nombre (*reseda morbos reseda*), constatamos que esas cosas actúan más como encantamientos que como objetos dotados de una cierta propiedad, ya que son cosas que lo que han hecho ha sido realizar una palabra; a esto añadiremos, que el acuerdo, de que acabamos de hablar, es todavía más ostensible, ya que estamos en presencia del acuerdo perfecto que es una palabra, cuyo sentido, sonido, su todo, es, por definición, el producto de un acuerdo tribal o nacional. Mayores dificultades ofrece aquella especie de llaves mágicas, que simulan definir las propiedades de las cosas en función de su relación con ciertos dioses o cosas (como son, por ejemplo, los cabellos de Venus, el dedo de Júpiter, la barba de Ammón, la orina de virgen, el líquido de Çiva, el cerebro de un iniciado o la sustancia de Pedu) y que no son otra cosa que representaciones del poder. En estos casos, la simpatía crea un acuerdo doble, primeramente el que determina la elección del nombre, primera señal (orina = líquido de Çiva) y, en segundo lugar, el que determina la relación entre la cosa nombrada, segunda señal, y el efecto (líquido de Çiva = curación de la fiebre, porque Çiva es el dios de la fiebre).

La relación de simpatía se ve de nuevo fácilmente en la serie paralela de vegetales, perfumes y minerales que corresponden a los planetas. Si pasamos por alto el carácter convencional de la atribución de esas sustancias a su respectivo planeta, no podemos, sin embargo, olvidar el acuerdo que decide las virtudes de cada planeta, virtudes que son generalmente morales (Marte = la guerra, etc.). En resumen, no es la idea de simpatía la que ha presidido la creación de la noción de propiedades, sino que ha sido el acuerdo social que constituye su objeto, el que ha permitido a la colectividad ligar las relaciones simpáticas de que se trate en cada caso.

Esta contestación a una objeción que nosotros mismos nos planteamos, no significa que no creamos que las propiedades de las cosas forman parte del sistema de relaciones simpáticas, cosa que está clara dada la gran importancia que damos a los hechos a los que venimos refiriéndonos. Se les conoce de ordinario por el nombre de su firma, es decir, por su correspondencias simbólicas. Los consideramos como casos de clasificación semejantes a los que fueron estudiados el año pasado en el *Année Sociologique*, de tal manera, que las cosas clasificadas bajo el auspicio de un astro concreto pertenecen a la misma clase, o mejor, a la misma familia que ese astro, a su misma región, a sus mansiones, etc. Las cosas que tienen un mismo color, una misma forma, etc., se consideran en relación de paren-

tesco justamente a causa de su color, de su forma, de su sexo... La agrupación de las cosas por sus contrarios es también una forma de clasificación; incluso el hecho de dividir todas las cosas, como mínimo en dos grupos; buenas y malas, de vida y de muerte, es una de las formas de pensamiento esencial a cualquier tipo de magia. Nosotros limitamos, pues, el sistema de simpatías y antipatías al sistema de clasificaciones de las representaciones colectivas. Las cosas actúan las unas sobre las otras, o bien porque pertenecen al mismo tipo, o porque se oponen dentro de un mismo género. Los objetos, movimientos, seres, nombres, acontecimientos, propiedades, se consideran semejantes cuando son miembros de una misma familia, y actúan los unos sobre los otros en cuanto pertenecen a una misma clase, pues se cree que es una y la misma naturaleza la de toda la clase, como es solo una y la misma sangre la que circula dentro de un determinado clan; ésta es la razón por la que están en relación de similitud y continuidad. No hay que olvidar, sin embargo, que existe también una oposición entre las clases. La magia sólo es posible en cuanto actúa con especies clasificadas y tanto las especies como las clasificaciones son fenómenos colectivos, fenómenos que explican su carácter arbitrario y también el reducido número de objetos elegidos a que se han limitado.

En suma, con las representaciones de propiedades mágicas, nos encontramos ante fenómenos semejantes a los del lenguaje, pues del mismo modo que para una cosa no existe un número indefinido de nombres, sino unos pocos signos, del mismo modo que las palabras sólo tienen una escasa y lejana relación con las cosas que expresan, entre los signos mágicos y las cosas por ellos significadas se da una estrecha pero irreal relación de nombre, de sexo, de imagen y en general de propiedades imaginadas, pero imaginadas por la sociedad.

Además de las propiedades, hay en magia otras representaciones impersonales y concretas, que son las del poder del rito y su forma de actuar. Al hablar de los efectos generales de la magia, nos hemos referido a ellos, señalando las manifestaciones concretas de estas nociones: *mâmit, mana*, efluvios, cadenas, lazos..., incluyendo también aquellas manifestaciones del poder del mago y de su forma de actuar a que nos hemos referido al hablar del mago y que son, entre otras, el poder de su mirada, su fuerza, su peso y sus propiedades de invisibilidad, de insumersibilidad, o el poder de trasladarse y de actuar directamente a distancia.

El rito mágico sólo puede concebirse uniendo las representaciones concretas a las representaciones abstractas. De hecho, hay múltiples ritos que carecen de otro tipo de representación. El hecho de que éstas sean suficientes, justificará, quizá, a quienes sólo han visto en la magia la acción directa de los ritos, abandonando como secundarias las representaciones demonológicas que, a nuestro juicio, forman parte necesaria de toda magia.

3.° *Las representaciones personales. La demonología.*—Entre las nociones espirituales y las ideas abstractas o concretas de que acabamos de hablar, no se produce una auténtica discontinuidad. Entre la idea de la

espiritualidad de la acción mágica y la idea de espíritu, sólo hay un paso fácil de superar. La concepción de un agente personal es, desde este punto de vista, el término a que necesariamente conducen los esfuerzos por representar, de forma concreta, la eficacia de los ritos y de las cualidades mágicas. De hecho, se ha llegado a considerar la demonología como un medio de representar los fenómenos mágicos, de tal manera que los efluvios son demonios, αἱ ἀγαθαὶ ἀπόρροιαι τῶν ἀστέρων εἰσὶν δαίμονες καί τυχαί καὶ μοῖραι. Desde este punto de vista, la noción de demonio no se opone a otras nociones, sino que de alguna forma es una especie de noción complementaria destinada a explicar el juego y las leyes y cualidades; no hace más que sustituir la idea de la causalidad mágica por la de una persona causadora.

La totalidad de las representaciones mágicas pueden acabar en representaciones personales. Tanto el doble del mago como su animal auxiliar, son la representación personificada del poder y de la forma de actuar del mago. Algunos pictogramas ojibways lo demuestran respecto del de los manitous de jossakîd, del mismo modo que el maravilloso gavilán que transmite las órdenes de Nactanebo es representación de su poder mágico. En cualquier caso, el animal y el demonio que actúan como auxiliares son mandatarios personales y efectivos del mago que actúa a distancia por medio de ellos, haciendo que el poder del rito se personalice. En Asiria, el *mâmit* es semejante al demonio, en Grecia el ἴυγξ, la rueda mágica, produce demonios y lo mismo ocurre con determinadas fórmulas mágicas como las *Ephesia grammata.* Con las propiedades ocurre lo mismo. A las plantas dotadas de virtudes corresponden demonios que son los que causan o sanan las enfermedades. Conocemos demonios de plantas en Melanesia, entre los cherokees, y en Europa (en los Balcanes, en Finlandia, etc.).

Los demonios balnearios de la magia griega nacen de la utilización para maleficios, de objetos que se cogen en los baños, lo que nos demuestra que la personificación queda a veces ligada a detalles del rito sin importancia. Esta personificación se ha aplicado, a veces, también al aspecto más general de los poderes mágicos; en la India se ha divinizado la *Çakti,* el poder, como también la obtención de poderes, *siddhi,* y quienes lo han obtenido invocan tanto la *Siddhi* como los *Siddha.*

Ahora bien, las personificaciones no acaban con esto, pues incluso el objeto del rito queda personificado bajo su nombre común; así ocurre con las enfermedades, la fiebre, la fatiga, la muerte, la destrucción y en general con todo cuanto se exorciza. Como caso interesante a tener en cuenta, habría que anotar el de la dudosa divinidad del ritual atharvánico, la diosa Diarrea.

Naturalmente, este fenómeno se produce en el sistema de hechizamientos, y especialmente en las evocaciones, mucho más que en el sistema de ritos manuales, en que el fenómeno puede pasar inadvertido. Al dirigirse, en los encantamientos, a la enfermedad que se persigue, lo que se hace es considerarla como una persona; es justamente por esto por lo que casi todas las fórmulas de enfermedades aparecen como una invocación a un príncipe o princesa, que no son otra cosa que las cosas o fenómenos que

se tienen en consideración. Por otra parte, en el *Atharvaveda*, por ejemplo, todo cuanto se encanta se transforma en una persona de verdad, las flechas, los tambores, la orina... Esto es algo más que una forma de lenguaje, estas personas son algo más que simples evocaciones; existe antes y después del encantamiento. A este tipo pertenecen los φόβοι griegos, los genios de las enfermedades en el folklore balcánico, *Laksmî* (la suerte) y *Nirrti* (la destrucción) en la India. Estos últimos incluso tienen mitos, como generalmente los tienen, en casi todas las magias, las enfermedades personificadas.

La aparición de esta noción de espíritu no modifica necesariamente el ritual mágico. En principio, en magia, el espíritu no es un poder libre, puesto que obedece al rito, el cual le indica qué es lo que debe hacer. Puede ocurrir, incluso, que nada demuestre su presencia, que ni siquiera se le mencione en el encantamiento, pero puede ocurrir también que el espíritu auxiliar ocupe un lugar importante dentro de la ceremonia mágica; está allí siempre que se crea la imagen de un genio o de animal auxiliar. A veces hemos encontrado en los rituales, oraciones, ofrendas y sacrificios que sólo tienen por objeto evocar y satisfacer a los espíritus personales. A decir verdad, estos ritos suelen ser generalmente supererogatorios respecto al rito principal, cuyo esquema sigue siendo simbólico o simpático en sus rasgos generales, pero a veces son tan importantes que ocupan toda la ceremonia. Puede ocurrir, también, que los exorcismos queden incluidos dentro del sacrificio o la oración que se dirige al demonio o dios que hay que alejar.

Puede afirmarse que en estos ritos la idea de espíritu es el centro sobre el que todo el rito gira. Está claro, por ejemplo, que la idea de demonio es anterior a cualquier otra en el operador cuando se dirige a un dios, como ocurre en la magia greco-egipcia, rogándole que le envíe un demonio que actúe sobre él. En este caso, la idea de rito, así como toda la necesidad mecánica, pasa inadvertida, el espíritu aparece como un sirviente autónomo que representa el azar, dentro de la operación mágica. El mago acaba por admitir que su ciencia no es infalible y que su deseo puede no realizarse, pues frente a él se levanta un poder. De este modo, el espíritu está al mismo tiempo sometido y libre, confundido con el rito y distinto a él. Nos encontramos, en este caso, ante una de esas confusiones antinómicas que abundan tanto en la historia de la magia como en la de la religión.

La solución a esta aparente contradicción la da una de las teorías de la relación entre magia y religión. Sin embargo, podemos afirmar ahora que el caso más frecuente es aquel en el que el rito está obligado, sin negar con ello otros muchos hechos, a los cuales encontraremos la explicación en otro momento.

¿En qué consisten y qué son los espíritus en magia? Vamos a intentar ahora hacer una rápida clasificación que nos indicará cómo es que la magia ha reclutado su ejército de espíritus. Lo primero que constataremos

es que estos espíritus poseen además otras virtudes, puesto que también forman parte de la religión.

La primera categoría de espíritus mágicos está integrada por las almas de los muertos. Hay, incluso, magias que, sea por reducción o porque no conocen otros, carecen de otros espíritus. En Melanesia Occidental, tanto en las ceremonias mágicas como en las religiosas, se recurre a unos espíritus denominados *tíndalos* que son siempre almas. Cualquier muerto puede transformarse en un *tíndalo* siempre que ponga de manifiesto su poder por medio de un milagro o de otro hecho, aunque generalmente solo se transforman en *tíndalos* quienes en vida poseyeron poderes mágicos o religiosos. Los creadores de espíritus son, pues, los muertos. Así ocurre en Australia y en América, entre los cherokees y los ojibways. En la India, tanto en la moderna como en la antigua, en magia se invoca a los muertos, a los antepasados divinizados, aunque para los maleficios se invocan los espíritus de aquellos difuntos cuyos funerales no se han llevado a cabo perfectamente (*preta*) o los de aquellos que no han sido todavía enterrados o que han fallecido de muerte violenta, y también los de las mujeres que mueren al dar a luz o de los niños que nacen muertos (*bhûta, churels,* etc.). Lo mismo ha ocurrido en la magia griega, en donde a los δαίμονες, es decir, a los espíritus mágicos, se les ha denominado con epítetos que les designan como almas, se les menciona a veces como νεκυδαίμονεσ, como δαίμονες μητρῷοι χαί πατρῷοι, pero más frecuentemente se menciona a los demonios muertos violentamente (βιαιοθανάτοι) y a los que todavía no han sido enterrados (ἄποροι ταφῆς), etc. Además de éstos, en Grecia hay otro tipo de difuntos que se transforman en auxiliares mágicos, los héroes, es decir, los muertos que son objeto de culto público, aunque no pueda afirmarse con toda seguridad que los héroes mágicos hayan sido todos héroes oficiales. En este aspecto el *tíndalo* melanesio puede compararse al héroe griego, ya que puede no haber sido nunca un muerto divinizado y, sin embargo, se le concibe siempre así.

Para el cristianismo, todo muerto tiene propiedades utilizables, cualidades de muerto, mientras que la magia sólo hace uso del alma de los niños que no han sido bautizados, de los que mueren violentamente y de los criminales. Esta breve exposición nos demuestra que los muertos son espíritus mágicos y lo son o en virtud de la creencia común en su poder divino o en virtud de una cualificación especial que en el mundo de los fantasmas les da, en relación con los seres religiosos, una posición determinada.

La segunda categoría de seres mágicos es la de los demonios, bien entendido que la palabra demonio no es sinónimo de diablo, sino de genio, de *djinn,* etc. Son los espíritus que sin distinguirse de las almas de los muertos, no han llegado a la divinidad de los dioses. A pesar de poseer una personalidad bastante grotesca, con frecuencia son algo más que la simple personificación de los ritos mágicos, de las cualidades o de los objetos. Parece que, en Australia, se les considera de una manera muy diferente, y a pesar de tener sobre ellos una información más que suficiente,

los consideramos como una especialidad. Entre los Aruntas nos encontramos los *Orunchas* y los *Iruntarinias,* espíritus mágicos que son auténticos genios locales cuyo carácter complejo marca su independencia. En Melanesia oriental, se invoca a unos espíritus que no son las almas de los muertos y algunos de los cuales tampoco son auténticamente dioses; estos espíritus ocupan un lugar relevante sobre todo en los ritos naturistas y ejemplo de ellos son los *vui* de las islas Salomón y los *vigona* de Florida, entre otros. En la India, los *devas,* dioses, se oponen a los *pisâcas, yaksasas, râksasas,* cuyo conjunto, cuando existe una clasificación, componen la categoría de los *Asuras,* cuyas figuras principales son *Vrtra* (rival de Indra), *Namuci* (id.), etc. Es sabido que el mazdeísmo, por el contrario, ha considerado los *daevâs,* agentes de *Ahriman,* como adversarios de Ahura Mazda; tanto en uno como en otro caso, se les considera como seres mágicos especializados, como genios del mal, aunque como sus mismos nombres lo demuestran, al menos en su origen, no existió diferencia radical entre los dioses y ellos. Para los griegos, los seres mágicos son los δαίμονες, que como hemos visto, conviven con las almas de los muertos, y están tan caracterizados que la magia ha quedado, en Grecia, definida por su relación con los demonios. Hay demonios de todo tipo, sexo y condición; los hay que están localizados en un lugar determinado y los hay que se mueven por la atmósfera. Unos tienen nombres propios que son nombres mágicos y la misión de todos ellos ha sido la de ser genios del mal, reuniéndose con los otros espíritus malignos como son los *Kerkopes,* los *Empuses,* los *Kères.* La magia griega, al igual que la malasia, tiene especial preferencia por los ángeles judíos y, entre ellos, por los arcángeles que forman con los ángeles, los arcontes, los demonios y los eones un auténtico y jerarquizado panteón mágico que ha heredado la magia de la Edad Media, del mismo modo que el panteón mágico hindú ha sido la herencia del Extremo Oriente. Los demonios, como seguidores de Satán-Lucifer, creador de la magia, se transforman en diablos, pero hemos comprobado que junto a ello, tanto en la magia de la Edad Media como en los países que han conservado las viejas tradiciones mejor que en Francia, subsisten otros genios como las hadas, los duendes, duendecillos, etc. Sin embargo, la magia no actúa necesariamente con genios especializados; de hecho, las distintas clases de genios especializados, de que acabamos de hablar, no han sido siempre exclusivamente mágicos e incluso, una vez que han ocupado un lugar dentro de la magia, no por eso han abandonado el que tenían dentro de la religión; prueba de ello es que no puede decirse que la noción de infierno sea una noción mágica. Por otra parte, hay países en los que la noción de dios y de demonio no está todavía diferenciada, tal es el caso de toda América del Norte, donde los manitos alguonquinos pasan constantemente de uno a otro estado; lo mismo ocurre con los *tíndalos* en Melanesia Oriental. En Asiria, existen series enteras de demonios que no podemos asegurar que no sean dioses, pues, en la escritura, su nombre va acompañado del afijo divino; entre ellos los principales son los Igigi y los Annunnaki, cuya identidad es todavía un misterio. En suma, las funciones

demoníacas no son incompatibles con las divinas, además de que la existencia de demonios especializados no prohíbe el que la magia recurra a otros espíritus a los cuales obliga a adoptar momentáneamente un papel mágico. Junto a esto, comprobamos que en todas las magias existen dioses, y en la magia cristiana los santos figuran entre los auxiliares espirituales. En la India, a pesar de la especialización existente, los dioses actúan también en el campo del maleficio, siendo los personajes esenciales de todo el resto del ritual mágico. En los países sometidos a la influencia hindú, como Malasia y Câmpa (Camboya), el panteón brahmánico figura completo en la magia. En cuanto a los textos mágicos griegos, mencionan en primer lugar un montón de dioses egipcios, ya sea bajo la denominación egipcia o griega, junto con dioses persas o asirios, además de Jave y toda la secuela de ángeles y profetas judíos, es decir, dioses ajenos a la civilización griega. Junto a éstos, se reza igualmente a los «grandes dioses» bajo su nombre y forma griega, Zeus, Apolo, Asclepios, como también bajo el determinativo del lugar que les particulariza. En Europa, en un gran número de encantamientos, especialmente en los hechizamientos míticos, sólo intervienen la Virgen, Cristo y los Santos.

Las representaciones personales tienen en la magia la suficiente consistencia como para dar lugar a mitos. Los encantamientos míticos de que acabamos de hablar contienen mitos propios a la magia; hay otros que explican el origen de la tradición mágica, de las relaciones simpáticas, de los ritos, etc., pero aunque la magia contenga mitos, son éstos muy rudimentarios, objetivos y sólo relativos a las cosas y no a las personas espirituales. La magia es muy poco poética y no ha querido hacer la historia de sus demonios, que son como soldados de un ejército y forman tropas, *ganas*, bandas de cazadores, cabalgatas, pero carecen de una auténtica individualidad; es más, cuando los dioses entran en la magia, pierden su personalidad y dejan, por así decirlo, su mito en la puerta. La magia no tiene en consideración, en ellos, al individuo, sino sus cualidades, su fuerza, bien sean generales o específicas, sin olvidar que con frecuencia les da forma a su gusto, reduciéndoles a ser simples nombres. Del mismo modo que hemos visto que los encantamientos producen demonios, los dioses acaban por limitarse a ser encantamientos.

El hecho de que la magia haya otorgado un lugar a los dioses, indica que ha sabido hacer buen uso de las creencias obligatorias de la sociedad, pues precisamente porque eran objeto de creencia para ésta, es por lo que les ha hecho servir para sus fines; los demonios, lo mismo que los dioses y que las almas de los muertos, son objeto de representaciones colectivas, unas veces obligatorias y otras sancionadas, al menos por mitos, siendo ésta la razón de que constituyan fuerzas mágicas. De hecho, cada magia podía haber creado unos catálogos limitativos, si no en cuanto al nombre sí al menos en cuanto a los tipos; esta limitación hipotética y teórica sería la primera muestra del carácter colectivo de la representación de los demonios. En segundo lugar, hay demonios que se denominan igual que los dioses; al haber sido empleados convencionalmente para

toda clase de fines, han recibido, por la multiplicidad de sus servicios, una especie de individualidad que hace que sean individualmente el objeto de una tradición. La creencia general én la fuerza mágica de un ser espiritual supone siempre a los ojos del público, que ha realizado pruebas, milagros o actos eficaces. Para crear un demonio propiamente dicho es necesario una experiencia colectiva o al menos una ilusión colectiva. Recordemos, por último, que la mayor parte de los espíritus se dan exclusivamente en los ritos y en la tradición; su existencia sólo se verifica con posterioridad a la creencia que les impone. De tal manera, que lo mismo que las representaciones impersonales de la magia parece que no tienen otra realidad que la creencia colectiva, es decir, tradicional y común a un grupo, de las cuales son el objeto, las representaciones personales son, a nuestro parecer, igualmente colectivas, postura que creemos se admitirá todavía con mayor facilidad.

IV. OBSERVACIONES GENERALES

El carácter indefinido y multiforme de los poderes espirituales con los que el mago está en relación, es general a toda la magia. Los hechos que acabamos de recoger, parecen, a primera vista, dispares. Unos confunden la magia con las técnicas y con las ciencias, otros la asimilan a la religión. La magia es algo intermedio entre unos y otros, que no se define ni por sus fines, ni por sus procedimientos, ni siquiera por sus nociones. De nuestro examen resulta todavía más ambigua e indeterminada. Se asemeja a las técnicas laicas por su finalidad práctica, por el carácter mecánico de gran parte de sus aplicaciones y por la falsa apariencia experimental de alguna de sus principales nociones, pero es profundamente diferente en cuanto hace uso de agentes especiales, de intermediarios espirituales, en cuanto realiza actos de culto, aproximándose a la religión por cuanto toma de ella. Casi no existen ritos religiosos que no tengan su equivalente en la magia; en ella se encuentra hasta la noción de ortodoxia, como lo atestiguan los διαβολαί, acusaciones mágicas de los ritos impuros de la magia greco-egipcia. Además de la oposición que las religiones le presentan (oposición que no es ni universal ni constante) y que ella opone a las religiones, su incoherencia y cuanto deja a la fantasía, le alejan de la imagen que estamos habituados a tener de la religión.

Sin embargo, una cosa es ahora evidente, la unidad de todo el sistema mágico, resultado que hemos conseguido a través de sus largas descripciones. Tenemos razones suficientes para poder afirmar que la magia forma una unidad real. Los magos tienen todos caracteres comunes; los efectos producidos por medio de las operaciones mágicas tienen siempre, a pesar de su diversidad, algo en común; los procedimientos divergentes han quedado asociados en complejos tipos y ceremonias y las nociones más diferenciadas se complementan y armonizan, sin que por ello la totalidad pierda su aspecto dislocado e incoherente. Sus diversas partes se integran en el todo.

La unidad del todo es aún más real que cada una de las partes, pues los elementos que la componen, que nosotros hemos ido considerando sucesivamente, se nos ofrecen simultáneamente. Nuestro análisis los abstrae, aunque estén necesaria y estrechamente unidos. Creemos haber definido suficientemente a los magos y las representaciones de la magia al decir que unos son los agentes de los ritos mágicos y los otros las representaciones que les corresponden, todo ello referido a los ritos mágicos; no nos sorprende que alguno de nuestros antecesores sólo haya visto en la magia actos. Habríamos podido también definir los elementos de la magia por su relación con los magos; los unos suponen los otros, puesto que no existe un mago honorario e inactivo. Para ser mago hay que hacer magia; por lo mismo, quien realice actos de magia es, en ese momento, mago; hay magos de ocasión que, una vez realizado el acto, vuelven a la vida normal. Por otra parte, las representaciones carecen de realidad fuera de los ritos; generalmente, carecen de interés teórico para el mago, que rara vez las formula, sólo tienen un interés práctico y en magia sólo se expresan por sus actos. Son los filósofos quienes los han sistematizado y no los magos; es la filosofía esotérica la que ha creado la teoría de las representaciones de la magia. Esta, ni siquiera ha elaborado su demonología, pues tanto en la Europa cristiana como en la India, es la religión quien ha llevado a cabo el catálogo de los demonios. Fuera de los ritos, los demonios sólo viven en los cuentos y en la dogmática. En Magia, por tanto, no existe una representación pura, la mitología mágica es pálida y embrionaria. Mientras que para la religión el ritual y sus especies, por un lado, y la mitología y la dogmática, por otro, tienen una auténtica autonomía, los elementos de la magia son, por su misma naturaleza, inseparables.

La magia es una masa viva, informe e inorgánica, cuyas partes carecen de lugar y función fija; incluso a veces se confunden. La distinción profunda, por otra parte, entre representaciones y ritos, desaparece a veces, hasta el punto de que el simple enunciado de las representaciones se transforma en rito: el *venenum veneno vincitur* es un encantamiento. El espíritu que posee el brujo o el que posee al brujo queda a veces confundido con su alma y con su fuerza mágica; brujo y espíritu llevan a veces el mismo nombre. La energía del rito, la del espíritu y la del mago generalmente forman una sola. La situación normal del sistema mágico es de una confusión casi completa entre los poderes y sus figuras. Uno de los elementos puede desaparecer, aparentemente, sin que se modifique el carácter de la totalidad. Hay ritos mágicos que no responden a ninguna noción consciente, como por ejemplo los gestos de fascinación y un buen número de imprecaciones; hay casos, por el contrario, en que la representación absorbe el rito; en los encantamientos genealógicos, el simple enunciado de las naturalezas y de las causas es el rito. En resumen: las funciones de la magia no están especializadas. La vida mágica no está distribuida en compartimientos como la vida religiosa, ni ha dado lugar a instituciones autónomas como son el sacrificio y el sacerdote. Tampoco hemos podido encontrar categorías de hechos mágicos; sólo hemos podido descomponer la magia

en sus elementos abstractos. En toda ella hay una situación difusa. En cada caso particular estamos en presencia de un todo más real que cada una de sus partes. Hasta ahora hemos demostrado que la magia, como todo, tiene una realidad objetiva, que es algo, pero ¿qué tipo de cosa es?

Nuestra definición provisional ha quedado superada al establecer que los diversos elementos de la magia están creados y cualificados por la colectividad. Tenemos que dejar ahora sentado un segundo resultado. El mago queda cualificado a veces por la sociedad mágica a la que pertenece y siempre por la sociedad en general. Los actos son rituales y se repiten por tradición. En cuanto a las representaciones, unas, se toman de otros campos de la vida social, como por ejemplo la idea de los seres espirituales, y la misión de demostrar que esta noción es, o no es, el producto de la experiencia individual, la remitimos a los estudios que recaigan directamente sobre la religión; otras, no proceden de las observaciones ni reflexiones del individuo y su aplicación no da lugar a la iniciativa de éste, ya que existen fórmulas y recetas que impone la tradición y que se utilizan sin examen.

Siendo los elementos de la magia colectivos, ¿se puede decir lo mismo del todo? En otras palabras: ¿hay algo esencial en la magia que no sea objeto de las representaciones o fruto de las actividades colectivas? No es absurdo y contradictorio suponer que la magia pueda ser, en su esencia, un fenómeno colectivo, cuando precisamente y con el fin de oponerla a la religión hemos elegido, entre todos sus caracteres, aquellos que la proyectan fuera de la vida normal de las sociedades. Hemos dicho que se practica por individuos aislados, misteriosos y furtivos, divididos y dispersos, arbitrarios y facultativos. Su apariencia es lo menos social posible, entendiendo que el fenómeno social se manifiesta sobre todo por su generalidad y su obligatoriedad. ¿Podría ser social, en el sentido que lo es el crimen, por su carácter secreto, prohibido e ilegítimo? A lo cual contestamos que no puede ser, porque la magia no es exactamente lo contrario de la religión, como el crimen es lo contrario al derecho. Sólo podría serlo, al modo de una función especial de la sociedad. Pero entonces, ¿cómo es posible concebirla de otra forma? ¿Cómo concebir la idea de un fenómeno colectivo en que los individuos puedan permanecer tan independientes los unos de los otros?

En la sociedad en que se produce la magia existen dos tipos de funciones especiales, que son, por un lado, las técnicas y las ciencias, y por otro, la religión. ¿Es la magia una especie de arte universal o es un tipo de fenómeno semejante a la religión? Tanto en el arte como en la ciencia, los principios y los medios de acción se elaboran colectivamente y se transmiten por tradición, y es en función de esto que las artes y las ciencias son consideradas como fenómenos colectivos, además de que tanto una como otra satisfacen unas necesidades comunes. Una vez recibidos los elementos, el individuo actúa independiente; su lógica individual le es suficiente para pasar de un elemento a otro, y de ahí a su aplicación; es libre, pudiendo incluso remontarse teóricamente hasta el punto de partida de su técnica o ciencia, justificándola o rectificándola en cada momento por su

cuenta y riesgo; nada se sustrae a su control. Por lo tanto, si la magia fuera una especie de arte o ciencia, esta dificultad con que nos encontramos quedaría descartada, ya que las artes y las ciencias no son colectivas en todos sus aspectos esenciales, pues sin dejar de ser funciones sociales, ya que es la sociedad su vehículo y beneficiaria, sus promotores son los individuos. Sin embargo, es difícil asimilar la magia a éstas, ya que al describirla no hemos podido encontra semejante actividad crítica o creadora en los individuos.

Sólo nos queda, por lo tanto, compararla con la religión, y, en este caso, la dificultad no varía. Continuamos postulando que la religión es un fenómeno esencialmente colectivo en todas sus partes integrantes. Todo se lleva a cabo por el grupo o bajo presión del grupo. Las creencias y prácticas son, por naturaleza, obligatorias. En el análisis de un rito tomado como tipo, el sacrificio, hemos establecido que la sociedad estaba inmanente y presente en todo él, siendo, detrás de la comedia ceremonial, el auténtico actor. Hemos llegado a decir que las cosas sagradas del sacrificio eran cosas sociales por excelencia; la vida religiosa, como el sacrificio, no admite iniciativa individual; la invención sólo se produce bajo la forma de revelación. El individuo se siente siempre subordinado a poderes que están por encima de él y que le incitan a actuar. Si pudiéramos demostrar que, en toda la extensión de la magia, reinan unas fuerzas semejantes a las que actúan en la religión, habríamos demostrado que la magia tiene el mismo carácter colectivo que la religión, quedándonos sólo la tarea de hacer ver cómo se han producido esas fuerzas colectivas, a pesar del aislamiento en que parecen estar los magos, aislamiento que nos llevará a mantener que esos individuos no han hecho más que apropiarse de las fuerzas colectivas.

CAPÍTULO IV

ANALISIS Y EXPLICACION DE LA MAGIA

Progresivamente hemos ido reduciendo el estudio de la magia a la búsqueda de cuáles son las fuerzas colectivas que actúan tanto en ella como en la religión. Parece justo, pues, pensar que si las encontramos explicaremos con ellas al mismo tiempo el todo y las partes. No olvidemos, en efecto, cómo la magia es continua; hasta qué punto sus elementos, estrechamente solidarios, parecen ser los diversos reflejos de una misma cosa. Los actos y las representaciones son tan inseparables que se les podría llamar una *idea práctica,* si recordamos la monotonía de sus actos, la escasa variedad de sus representaciones y su uniformidad a lo largo de toda la historia de la civilización, podíamos prejuzgarla y decir que constituye una idea práctica de las más simples. Podemos, pues, pensar que las fuerzas colectivas que están en ella presentes no son demasiado complejas y que los métodos de que el mago se ha servido para recogerlas no será tampoco demasiado complicado.

Determinaremos estas fuerzas preguntándonos primeramente cuál es el tipo de creencia del cual la magia ha sido el objeto, y a continuación analizaremos la idea de eficacia mágica.

I. LA CREENCIA

La magia es, por definición, objeto de creencia, y los elementos de la magia, al no ser separables los unos de los otros, al confundirse incluso, hacen que no puedan ser objeto de creencias distintas, ya que son todos objeto de una misma afirmación, afirmación que no recae exclusivamente sobre el poder del mago o el valor de un rito, sino sobre el conjunto o sobre el principio de la magia. Lo mismo que la magia es más real que sus partes, la creencia en la magia en general es más profunda que aquella que tiene como objeto sus elementos. La magia, como la religión, forma un bloque, o se cree o no se cree en ella. A esta conclusión se ha llegado en aquellos casos en que la realidad de la magia se ha puesto en duda. Cuando se han levantado debates semejantes, al comienzo de la Edad Media, durante el siglo XVII e incluso en nuestros días, vemos que la discusión recae sobre un solo hecho. Para Agobard, lo que se discutía era los hacedores de mal tiempo; más tarde se discute la impotencia causada por el maleficio o el vuelo de los seguidores de Diana. Para Bekker (de *betooverde werld,* Ams-

terdam, 1963), lo que se pone en cuestión es la existencia de los demonios y del diablo; para nosotros, la existencia del cuerpo astral, las materializaciones y la realidad de la cuarta dimensión. Y siempre las conclusiones se generalizan y la creencia en un solo caso de magia implica la creencia en la magia en general. Por el contrario, la negación de un caso tira por tierra todo el resto, pues lo que se pone en duda es la misma magia. Sabemos de casos de una incredulidad obstinada o de una profunda fe que han cedido ante una sola experiencia.

¿Cuál es la naturaleza de esta creencia en la magia? ¿Se asemeja a las creencias científicas? Estas actúan siempre *a posteriori*, sometidas siempre al control del individuo y dependiendo únicamente de las evidencias racionales. ¿Ocurre lo mismo con la magia? Evidentemente, no. Conocemos incluso un caso, verdaderamente extraordinario, el de la Iglesia católica, para la cual la creencia en la magia fue un dogma, sancionado con castigos. En general esta creencia existe difusamente en la sociedad, se la posee de nacimiento. En esto, la creencia mágica no se diferencia demasiado de las creencias científicas, puesto que cada sociedad tiene su ciencia, igualmente difusa y cuyos principios se han transformado, en ocasiones, en dogmas de carácter religioso. Pero mientras la ciencia, incluso la más tradicional, se concibe como positiva y experimental, la creencia en la magia es siempre *a priori*. La fe en la magia nace necesariamente de la experiencia, se busca al mago porque se cree en él, se ejecuta una fórmula porque se tiene confianza en ella. Todavía en nuestros días los espíritus no admiten entre ellos la existencia de ningún incrédulo, cuya presencia, piensan ellos, impediría el éxito de sus operaciones.

La magia posee tal autoridad que, en principio, la experiencia contraria no hace vacilar la creencia; se sustrae a cualquier tipo de control. Incluso los casos desfavorables se vuelven en favor suyo, pues piensa que son el efecto de una contramagia, de defectos rituales o en general de que las condiciones necesarias de aquella práctica no se han realizado. En el proceso verbal del mago Jean Michel, que fue quemado en Bourges en 1623, podemos comprobar que este pobre hombre, artesano de oficio, pasó su vida intentando experiencias que resultaban un fracaso; sólo una vez estuvo a punto de conseguir sus fines, pero tuvo miedo y huyó. Entre los cherokees, un encantamiento fallido lejos de hacer perder la confianza que se tiene en el mago, le da una mayor autoridad, ya que su oficio se hace indispensable para paliar los efectos de una fuerza terrible que puede volverse contra el desafortunado que la ha desencadenado. En toda experimentación mágica ocurre lo mismo, las coincidencias fortuitas se toman por hechos normales y se niegan los hechos contradictorios.

A pesar de ello se está siempre preocupado de citar, con el apoyo de la creencia en la magia, ejemplos concretos, fechados y localizados, aunque en los lugares donde existe una literatura sobre la cuestión como es China o en la Europa de la Edad Media se puede constatar que las mismas historias pasan una y otra vez de texto en texto. Se trata de pruebas tradicionales, de cuentos mágicos, anecdóticos, que no se diferencian de aquellos que

mantienen la creencia de la magia en toda la humanidad. Observemos que estas pretendidas anécdotas son curiosamente monótonas, lo cual demuestra que en ellas no hay ningún sofisma consciente, sino únicamente una exclusiva preposesión. Las pruebas tradicionales son suficientes; se cree en los cuentos mágicos igual que en los mitos. Aun en aquellos casos en que el cuento mágico es de broma, es una historia que puede siempre acabar mal. La creencia en la magia es, por tanto, casi obligatoria, *a priori,* además de perfectamente análoga a la que recae sobre la religión.

Esta creencia se da a un mismo tiempo en el mago y en la sociedad. Pero ¿cómo es posible que el mago crea en una magia de la cual está apreciando continuamente, en su justo valor, los medios y los efectos? Es aquí donde se nos plantea la grave cuestión de la superchería y de la simulación en la magia.

Para tratar de ellas, tomemos como ejemplo los magos australianos. Hay pocos, entre los agentes de la magia, que parezcan haber estado más convencidos de la eficacia de sus ritos, pero también nos atestiguan los autores más serios que jamás el mago ha visto ni ha creído ver, en ninguno de los ritos practicados en estado normal, el efecto mecánico de sus actos. Tomemos en consideración los métodos de la magia negra. En Australia, pueden reducirse a tres tipos, practicados concurrente o aisladamente entre las diversas tribus. El primer tipo, que es el más extendido, es el encantamiento propiamente dicho, por medio de la destrucción de una cosa que se piensa pertenece a una persona o que la representa, tales como restos orgánicos, huellas de pasos o imágenes. Es imposible imaginar que la magia haya actuado experimentalmente a no ser que se crea que mata al quemar unos restos de comida mezclados con cera o grasa o traspasando una imagen. Lo que prueba que la ilusión es sólo parcial, como es el rito mencionado por Spencer y Gillen, que consiste, primeramente, en atravesar un objeto que representa el alma del ser encantado, lanzando a continuación ese objeto en dirección a su residencia. El segundo tipo de estos ritos, practicado especialmente en las sociedades del Sur, del Centro y del Oeste es el que podemos denominar de la extracción de la grasa del hígado. Se supone que el hechicero se aproxima a la víctima adormecida, le abre el costado con un cuchillo de piedra, le extrae la grasa del hígado y cierra la cicatriz, se va y el otro muere lentamente sin darse cuenta de lo ocurrido. Es evidente que es un rito que nunca ha podido ser llevado a la práctica. El tercer tipo, utilizado en el norte y en el centro de Australia, consiste en el lanzamiento del hueso del muerto. Se supone que el hechicero golpea a la víctima con una sustancia mortal, pero, en realidad, en los casos citados por Roth, ni siquiera el arma llega a lanzarse, y en otros, se lanza a tal distancia que evidentemente no es posible pensar que llegue jamás a su destino, transmitiendo, por contacto, la muerte; generalmente, no se la ve partir y jamás se la ha visto llegar una vez lanzada. A pesar de que gran parte de estos ritos no se han realizado jamás completamente y de que la eficacia de los otros no se ha podido verificar nunca, sabemos que se hace de ellos un uso corriente, probado por los testigos más fehacientes y demostrado por la existencia de

los numerosos objetos que son sus instrumentos. Sólo podría decirse que son gestos que los magos toman, sincera y voluntariamente, por realidades, así como comienzos de actos que se consideran como operaciones quirúrgicas. Los preliminares del rito, la seriedad de las operaciones, la intensidad del peligro que se corre (pues se trata de aproximarse a un campo en que el ser visto significa la muerte), la seriedad de todos estos actos, demuestra una auténtica voluntad de creer. Pero es imposible creer que jamás un mago australiano haya abierto el hígado de un encantado sin matarle inmediatamente.

Sin embargo, junto a esta voluntad de creer, se da muestras de una auténtica creencia. Los más capacitados etnógrafos nos aseguran profundamente que el mago cree haber conseguido el encantamiento. Consigue ponerse en estados de nerviosismo, catalépticos, en los que verdaderamente todas las ilusiones pueden hacerse pausibles. En cualquier caso, el mago que seguramente solo tiene una escasa confianza en sus propios ritos, que sabe, sin ninguna duda, que las pretendidas puntas de flechas encantadas, extraídas del cuerpo de los reumáticos, son sólo las piedras que saca de su boca, recurrirá infaliblemente a los servicios de un hombre-médico cuando esté enfermo y sanará o se dejará morir según que su médico le condene o pretenda salvarle. En suma, la flecha que unos no ven partir, los otros la ven llegar; llega en forma de torbellino, de llamas que cruzan el aire bajo la forma de pequeñas piedras, que más tarde el mago verá extraer de su cuerpo, cuando en realidad él no las saca del cuerpo de su enfermo. El mínimo de sinceridad que se puede atribuir al mago es que, al menos, cree en la magia de los demás.

Aquello que es válido para la magia australiana lo es también para las demás. En la Europa católica, hay al menos un caso en que la confesión de los hechiceros no ha sido arrancada por la Inquisición del juez. Al comienzo de la Edad Media, el juez canónico y el teólogo se negaban a admitir la realidad del vuelo de los magos detrás de Diana, pero éstos, víctimas de sus ilusiones, se obstinaban en presumir de ello hasta el punto que acabaron por imponer su creencia a la Iglesia. Entre estas gentes, a la vez incultos, nerviosos, inteligentes y ligeramente desviados, que han sido por todas partes los magos, la creencia sincera es de una auténtica tenacidad y de una increíble firmeza.

Sin embargo, nos vemos obligados a admitir, hasta un cierto punto, que entre ellos ha habido siempre simulación. No hay duda de que los hechos de magia comportan un «hacer creer» constante y que incluso las ilusiones sinceras del mago han sido siempre, en un cierto grado, voluntarias. Howitt cuenta, a propósito de las piedras de cuarzo que los magos murrings sacaban de sus bocas y de las cuales se consideraba que su espíritu iniciador les llenaba el cuerpo, que uno de ellos le decía: «yo sé a qué atenerme, sé dónde encontrarlas». Sabemos de otras confesiones no menos cínicas.

Pero no se trata de una simple superchería. En general, la simulación del mago es del mismo tipo que la que se constata en los estados de

neurosis y, por lo tanto, es involuntaria, al mismo tiempo que voluntaria. Cuando primitivamente es voluntaria, se transforma poco a poco en inconsciente, acabando por producir estados de alucinación perfecta; el mago se engaña a sí mismo, del mismo modo que el actor que acaba por olvidar que está jugando un papel. En cualquier caso, cabe preguntarse por qué simula de una determinada manera. Hay que evitar aquí el confundir al verdadero mago con el charlatán de nuestras ferias o con los juglares brahmanes que se jactan de los espíritus. El mago simula porque le piden que simule, porque se le va a buscar y se le exige que actúe, no es libre. Se ve forzado a jugar o un papel tradicional o aquello que su público espera. Puede ocurrir que el mago presuma gratuitamente, pero es que se ve irresistiblemente tentado por la credulidad pública. Spencer y Gillen han encontrado entre los Aruntas gran cantidad de gente que decían haber asistido a las expediciones mágicas conocidas por el nombre de *Kurdaitchas,* donde se pretende que se extrae la grasa del hígado del enemigo. En ella, gran parte de los guerreros se habían desarticulado los dedos de los pies, pues es condición para la realización del rito. Por otro lado, toda la tribu había visto, de verdad, a los *kurdaitchas* merodear los campos. En realidad, la mayoría no habían querido quedar al margen de las fanfarronadas y aventuras. «Hacer creer» era misión general y recíproca en todo el grupo social, dado que la credulidad era universal. En estos casos, no se puede pensar que el mago actúe por interés propio y por sus propios medios, sino como una especie de funcionario investido, por la sociedad, de una autoridad en la cual él mismo se obliga a creer. De hecho, hemos visto cómo el mago viene designado por la sociedad o queda iniciado por un restringido grupo en el cual aquélla delega el poder de crear magos. El mago posee, naturalmente, el espíritu de su función, con la gravedad de un magistrado; es serio porque es tomado en serio, y es tomado en serio porque se tiene necesidad de él.

De este modo, la creencia del mago y la del público no son cosas diferentes; la primera es reflejo de la segunda, ya que la simulación del mago sólo es posible en función de la credulidad pública. Es justamente esta creencia que el mago comparte con todos los suyos, la que hace que ni su propia prestidigitación, ni sus experiencias fallidas le hagan dudar de la magia. El mago tiene siempre ese mínimo de fe que es la creencia en la magia de los demás, a partir del momento en que se transforma en su asistente o paciente. Generalmente, aunque no ve actuar las causas, ve los efectos que aquéllas producen. Su creencia es sincera en la medida en que es la de todo su grupo. La magia se cree, pero no se percibe. Es un estado de alma colectivo que permite que ésta se constate y verifique por medio de ella, sin dejar por ello de ser misteriosa incluso para el mago. La magia es, pues, en su conjunto, objeto de una creencia *a priori*; esta creencia es una creencia colectiva y unánime, y es justamente la naturaleza de esta creencia la que permite a la magia franquear el abismo que separa los datos de sus conclusiones.

Quien dice creencia, dice adhesión del hombre a una idea y, en conse-

cuencia, sentimiento y acto de voluntad al mismo tiempo que fenómeno de imaginación. Tenemos, pues, derecho a presumir que esta creencia colectiva en la magia nos sitúa ante un sentimiento y un querer unánime a todo un grupo, es decir, ante las fuerzas colectivas que buscamos. Ahora bien, podría contestarse la teoría de la creencia que mantenemos, objetándonos que errores científicos individuales, de orden intelectual, pueden, por su propagación, dar lugar a creencias que se hacen unánimes llegado su momento, creencias ante las cuales no tenemos razones para no considerarlas colectivas. Como ejemplo de éstas podrían citarse las creencias canónicas en el egocentrismo y en los cuatro elementos, lo cual nos obliga a preguntarnos si la magia no descansa sólo en ideas de este tipo, que por otra parte están fuera de duda, por el solo hecho de que se han transformado en universales.

II. ANALISIS DEL FENOMENO MAGICO. ANALISIS DE LAS EXPLICACIONES IDEOLOGICAS SOBRE LA EFICACIA DEL RITO

En nuestro resumen de las representaciones mágicas hemos encontrado las ideas por medio de las cuales tanto los magos como los teóricos de la magia han querido explicar la creencia en la eficacia de los ritos mágicos. Son éstas: 1.º las fórmulas de simpatía; 2.º la noción de propiedad; 3.º la noción de demonios. Ya hemos visto lo poco simples que son estas nociones y cómo recaen constantemente las unas sobre las otras.

Vamos ahora a ver cómo ninguna de ellas ha sido suficiente por sí sola para justificar al mago su creencia. Cuando se analizan los ritos mágicos con el fin de encontrar la aplicación práctica de estas nociones, una vez hecho el análisis, queda siempre un residuo del cual el mismo mago tiene conciencia.

Observemos que jamás un mago, como tampoco ningún antropólogo, ha pretendido expresamente reducir toda la magia a una u otra de estas ideas, lo cual nos pone en guardia contra toda teoría que intente explicar por ellas la creencia mágica. Observemos, a continuación, que si los hechos mágicos constituyen una clase de hechos, deben remontarse a un principio único capaz de justificar la creencia de que son objeto. Si a cada una de estas representaciones corresponde una determinada clase de ritos, al conjunto de los ritos debe corresponder otra representación de tipo general. Para determinar cuál puede ser ésta, veamos ahora en qué medida falla cada una de las nociones que hemos enumerado para justificar los ritos a los que se refiere especialmente.

1.º Mantenemos que las fórmulas simpáticas (lo semejante produce semejanza, una parte vale por el todo; lo contrario actúa sobre lo contrario) no son suficientes para representar la totalidad de un rito mágico simpático. Fuera de ellas, queda un residuo que no debe descuidarse. Si tenemos sólo en consideración los ritos simpáticos de los que tenemos la descripción completa, el rito siguiente que cuenta Codrington nos da una

idea exacta de su mecanismo: «En Florida, el *mane ngghe vigona* (el individuo con *mana*, el que posee espíritu, *vigona*), cuando deseaba la calma, liaba hojas que eran de propiedad de su *vigona* (¿hojas de vegetales acuáticos?), las escondía en el hueco de un árbol donde había agua, invocando al *vigona* con el encantamiento apropiado; de esto resultaba la lluvia que producía la calma. Si lo que se deseaba era el sol, liaba las hojas apropiadas y las plantas trepadoras en el extremo de un bambú y las colocaba sobre el fuego; atizaba el fuego acompañado de un canto para dar *mana* al fuego, y el fuego daba *mana* a las hojas. Después se subía a un árbol y ataba el bambú en la punta de la rama más alta, el viento soplaba sobre el flexible bambú y el *mana* se extendía por todas partes y el sol salía» (Codrington, *The Melanesians*, págs. 200-201).

Citamos este ejemplo a título de ilustración concreta, ya que el rito simpático está rodeado, de ordinario, de un contexto muy importante. La presencia de éste nos obliga a concluir que los simbolismos no son suficientes para hacer un rito simpático. De hecho, cuando los magos y los alquimistas han pensado sinceramente que sus prácticas simpáticas eran inteligibles han quedado sorprendidos de todas las superfluidades que rodean lo que ellos consideran exactamente el esquema de su rito; «un alquimista anónimo conocido por el cristiano, escribe: ¿por qué tantos libros y tantas invocaciones a los demonios?, ¿por qué toda esa construcción de hornos y de máquinas, desde el momento que todo es simple y fácil de comprender?» Pero todo este párrafo de que se asombraba nuestro cristiano no deja de tener su función. Indica que a la idea de simpatía se superponen claramente, por un lado, la idea de un desempeño de fuerzas y por otro la idea de medio mágico.

Tenemos varios ejemplos de la idea de la presencia de una fuerza. En primer lugar, los sacrificios que parecen no tener otro fin que el crear fuerzas utilizables; hemos visto ya cómo ésta es una de las propiedades del sacrificio religioso. Lo mismo ocurre en las oraciones, invocaciones, evocaciones, etc.; lo mismo también, con los ritos negativos, tabúes, ayunos, etcétera, que recaen sobre el hechicero o sobre su cliente y, a veces, sobre los dos o sobre sus familias, ritos y precauciones rituales que señalan a la vez la presencia y la fugacidad de estas fuerzas. Hay que tener también en cuenta los poderes del mago, poderes que lleva siempre consigo y cuya intervención es al menos posible. La ceremonia simpática, por el solo hecho de ser ritual, como ya hemos demostrado, produce a su vez la necesidad de fuerzas especiales. De hecho, los magos se han dado cuenta de ello. En el rito melanesio que hemos citado antes, hemos visto cómo el *mana* sale de las hojas y se eleva hacia el cielo, y ya hemos indicado el *mâmit* que se produce en los ritos asirios. Tomemos ahora en consideración un rito de encantamiento en una de las sociedades que se dicen primitivas, sin mística, que están todavía en la edad mágica de la humanidad, entre las cuales, según Frazer, la ley simpática actúa aislada y regularmente; en ella podemos darnos inmediatamente cuenta de la presencia y movimiento de las fuerzas. Veamos cómo actúa entre los Aruntas el encantamiento de la

mujer adúltera. Se produce la creación de un poder del mal, que se denomina *arungquiltha*; se carga con él la piedra alma (cuya imagen sólo ha servido para hacer que el alma se engañe y venga a la imagen como si viniera al cuerpo natural); el poder del mal se ve reforzado por los gestos que simulan preparación de la mujer para la muerte, por último, el poder se lanza en dirección al campo en que la mujer ha sido raptada. El rito expresa que la imagen simpática no es ni siquiera la causa, ya que no es ella la que se lanza, sino la suerte que se acaba de fraguar.

Esto no es todo. En este mismo caso, vemos que además de la fabricación de la imagen donde por otra parte el alma no viene a habitar definitivamente, el rito comporta todo un conjunto de otras imágenes encantadas con anterioridad, de piedras de espíritus y de agujas que se han transformado en mágicas antes de la ceremonia. Se practica, además, en un lugar secreto y cualificado por un mito. Todas estas observaciones que nosotros valientemente generalizamos nos obligan a sacar la conclusión de que la ceremonia simpática no se celebra del mismo modo que un acto ordinario. Se celebra en un lugar especial, constituido por todas las condiciones y formas que en él se exigen. El lugar se define con frecuencia por círculos de prohibiciones y por ritos de entrada y de salida. Todo lo que interviene en él es de su misma naturaleza o se transforma en ella y el contenido general de los gestos y de las palabras queda afectado. La explicación de determinados ritos simpáticos por medio de las leyes de la simpatía deja, pues, un doble residuo. ¿Ocurre lo mismo con todos los posibles casos? A nosotros ese residuo nos parece esencial a todo rito mágico, pues una vez que desaparecen las huellas de misticismo, el rito entra en el dominio de las ciencias o de las técnicas. Esto es precisamente lo que dice nuestro alquimista cristiano: cuando constata que la alquimia repugna a transformarse en científica, le desea que se haga religiosa. Si es necesario rezar, pide que se dirijan a Dios y no al demonio, lo cual es confesar que la alquimia y la magia, por extensión, dependen fundamentalmente de los poderes místicos. En el caso en que la fórmula simpática parece actuar sola, encontramos en ella, al menos junto con el mínimo de formas que posee todo rito, el mínimo de fuerzas misteriosas que de ella se desprenden por definición; a lo cual hay que añadir la fuerza de la propiedad activa, sin la cual, como ya hemos dicho, no se puede concebir el rito simpático. Por otra parte, estamos en el derecho de pensar que los pretendidos ritos simples o se han observado incompletamente o son incompletamente conscientes o bien han sido objeto de una tal usura que no se pueden presentar como tipo. Los ritos auténticamente simples que se desprenden de la ley de la simpatía son aquellos que hemos denominado tabúes simpáticos; son, por tanto, aquellos que mejor expresan la presencia, la inestabilidad y la violencia de las fuerzas ocultas y espirituales a cuya intervención hemos atribuido siempre la eficacia de los ritos mágicos.

Acabamos de ver cómo las fórmulas simpáticas no son nunca la fórmula completa de un rito mágico. Podemos demostrar con hechos que incluso

donde han sido enunciadas más claramente, son sólo accesorias. Los alquimistas nos dan pruebas de todo ello, éstos nos afirman formalmente que sus operaciones se deducen racionalmente de las leyes científicas. Estas leyes, como ya hemos visto, son las leyes de la simpatía: uno es el todo, todo está en lo uno, la naturaleza triunfa por sí misma; son también los acoplamientos de simpatías y antipatías particulares, es decir, todo un complicado sistema de simbolismos, de acuerdo con los cuales llevan a cabo sus operaciones, simbolismos que son señales astrológicas, sacrificiales, verbales, etc. Pero todo esto no es más que un montaje con el que revisten su técnica, ni siquiera son los principios imaginarios de una falsa ciencia. En los encabezamientos de sus libros y en cada capítulo de sus manuales hallamos una exposición de la doctrina, pero jamás su desarrollo responde a ella. La idea filosófica queda prefijada bajo forma de rúbrica o como esa alegoría del hombre de cobre transformado en oro por el sacrificio, del que hemos hablado con anterioridad. Esta cuasi-ciencia se reduce en realidad a unos mitos, mitos que, en ocasiones, facilitan encantamientos. Lo mismo podemos decir de la receta experimental; los hay que son fórmulas o resúmenes algebraicos de operaciones reales, y los hay que son figuras de instrumentos que han sido utilizados de verdad, pero que se han transformado en signos mágicos ininteligibles y que no sirven ya para llevar a cabo ninguna manipulación, ya no son sino encantamientos en potencia.

Fuera de estos principios y fórmulas cuyo valor ya conocemos, la alquimia es sólo un empirismo; se cuecen, se funden, se evaporan sustancias de las que se conocen empírica y tradicionalmente las propiedades y las reacciones. La idea científica sólo es un título decorativo. Lo mismo ocurrió con la medicina. Marcellus de Burdeos titula una parte de sus capítulos: *Remedia physica et rationabilia diversa de experimentis*: pero a continuación de este título, leemos frases como las siguientes: *Ad corçum carmen. In lamella stagnea scribes et ad collum suspendes haec,* etc. (Marcellus, XXI, 2).

De todo lo cual se deriva que las fórmulas simpáticas no solamente no son leyes para los ritos mágicos, sino que ni siquiera son leyes para los ritos simpáticos. Ni son otra cosa que la traducción abstracta de las nociones más generales de la magia. La simpatía es la vía que da paso a la fuerza mágica, pero no es la fuerza mágica. En el rito mágico, lo que la fórmula simpática deja de lado es, a nuestro parecer, lo más esencial. Si tomamos de nuevo un ejemplo y analizamos los ritos que Sidney Hartland elige como ritos de simpatía por contacto, maleficios en que la hechicera saca la leche de una mujer tomando en brazos a su hijo, veremos cómo la creencia popular pone menos atención en el contacto que en el mal de ojo y en la fuerza mágica de la bruja o del hada del mal.

2.° Pretendemos que la noción de propiedad tampoco explica por sí sola la creencia en los hechos mágicos en los que parece predominar.

En primer lugar, generalmente la noción de propiedad no se da sola. El uso de cosas con propiedades es de ordinario condición del ritual.

Existen primeramente las reglas de la cosecha que prescriben el cumplimiento de unas condiciones de tiempo, lugar, medio, intención y otras, si son posibles. La planta que se tiene que utilizar deberá recogerse en la ribera de un río, en un cruce de caminos, a medianoche y con luna llena, con dos dedos de la mano izquierda, abordándola con la derecha, después de haber tenido un encuentro con tal y tal persona, sin pensar en esto o en lo otro, etc. Existen prescripciones semejantes para los metales y para las sustancias animales... Hay, además, reglas de empleo, relativas al tiempo, al lugar o a las cantidades, sin contar todo el cortejo, a veces inmenso, de ritos que acompañan y que permiten la utilización de las propiedades, como son toda la aplicación de mecanismos simpáticos. Hay sistemas de magia donde, como ocurre en la India, cualquier cosa que intervenga en la ceremonia mágica, sea un amuleto secundario, sea una sustancia activa, ha de ser obligatoriamente ungida o sacrificada.

En segundo lugar, no se considera la propiedad mágica como natural, absoluta y específicamente inherente a la cosa a la cual está unida, sino siempre como relativamente extrínseca y conferida. A veces, lo es por medio de un rito: sacrificio, bendición, puesta en contacto de cosas sagradas o malditas o un encantamiento en general. Otras veces, la existencia de dicha propiedad queda explicada por medio de un mito y también en este caso se considera como accidental y adquirida como en el caso de las plantas que crecieron sobre los pasos de Cristo o de Medea; del acónito que nace de los dientes de Echidna; de la escoba de Donnar, la planta del águila celeste, cosas mágicas cuya virtud no pertenece por naturaleza al avellano o al vegetal hindú.

En general, la propiedad mágica, incluso la específica de una cosa, se considera unida a caracteres que con toda evidencia se han considerado siempre como secundarios, como ocurre con la forma accidental de las piedras agujereadas, etc.; así ocurre con el color, que en la India explica el parentesco que se supone entre la cabeza del lagarto, el plomo, la espuma del río y las sustancias dañinas; o también con la resistencia, el nombre, la rareza, el carácter paradójico de la presencia de un objeto en un lugar determinado (meteoritos, hachas prehistóricas) o las circunstancias de su descubrimiento. La cualidad mágica nace, pues, de una especie de convención, convención que parece jugar el papel de una especie de mito o de un esquema de rito. Cada cosa que posee una propiedad es, por su mismo carácter, una especie de rito.

En tercer lugar, la noción de propiedad es tan poco suficiente en magia, que siempre se confunde con la idea más general de fuerza y de naturaleza. Si la idea del efecto que se ha de producir es siempre una idea precisa, la idea de las cualidades especiales y de sus acciones inmediatas es siempre bastante oscura. Por el contrario, encontramos en la magia, de una manera perfectamente clara, la idea de las cosas con virtudes indefinidas como la sal, la sangre, la saliva, el coral, el hierro, los cristales, los metales preciosos, el serbal, el abedul, la higuera sagrada, el alcanfor, el incienso, el tabaco, etc., que incorporan fuerzas mágicas generales, susceptibles

de una aplicación o utilización concreta. Las denominaciones que los magos dan a las propiedades son, en general, extremadamente vagas; en la India las cosas son de buen o mal augurio, las cosas de buen augurio son cosas con *urjas* (fuerza), *tejas* (brillo), *varcas* (lustre, vitalidad), etc. Para los griegos y para los modernos son cosas divinas, santas, misteriosas, con suerte, con mala suerte, etc. En una palabra, la magia busca la piedra filosofal, la panacea, el agua divina.

Ocupémonos de nuevo de los alquimistas, quienes han hecho una teoría de las propiedades mágicas como operaciones simpáticas. Aquéllas son, para ellos, las formas, los εἴδη de naturaleza genérica, de la naturaleza, φύσις. Si se deshacen los εἴδη se encuentra la φύσις. Pero, como ya hemos dicho, no utilizan la naturaleza abstracta de esa naturaleza, sino que la conciben bajo la forma de una esencia, οὐσία, de una fuerza, δύναμις, con propiedades indefinidas y espirituales, pero unidas a un soporte corporal. Así, junto a la noción de naturaleza se nos da la de fuerza. Esta naturaleza y esta fuerza, en la concepción más abstracta, se representan como una especie de alma impersonal, poder distinto a las cosas, pero íntimamente unido a ellas, inteligente aunque inconsciente. Para dejar ahora a los alquimistas, recordemos que si la noción de espíritu se nos presenta unida a la de propiedad, inversamente, ésta está unida a aquélla. Propiedad y fuerza son dos términos inseparables; propiedad y espíritu se confunden con frecuencia: las virtudes de la *pietra buccata* tienen su origen en el *follettino rosso* que contiene.

Detrás de la noción de propiedad se esconde la noción de medio. Esta está delimitada por las condiciones puestas en uso por las cosas, condiciones positivas o negativas que hemos mencionado con frecuencia. Esta representación queda perfectamente expresada en determinadas tradiciones que mantienen que el contacto con un objeto determinado transporta inmediatamente al mundo mágico; varitas mágicas, espejos mágicos, o huevos puestos el Viernes Santo. Sin embargo, el residuo que nos deja la idea de propiedad, cuando intentamos analizar los ritos mágicos como producto y resultado de las propiedades, es inferior al de las fórmulas simpáticas porque la idea de propiedad pone ya de manifiesto parte de la idea de fuerza y de causalidad mágica.

3.° La teoría demonológica parece dar mejor cuenta de los ritos en que figuran demonios; parece incluso que explica totalmente aquellos que consisten en una llamada u orden dirigida a un demonio. En rigor, podría extenderse a toda la magia, ya que la esencia de los ritos demoníacos no puede explicarse por la idea de simpatía ni de propiedad mágica. Por un lado, no hay rito mágico en que no sea posible, en un cierto grado, la presencia de espíritus personales, aunque ésta no sea necesaria. Por otro lado, esta teoría implica que la magia actúa en un medio especial, todo ocurre necesariamente en el mundo de los demonios, o más exactamente en tales condiciones que la presencia de demonios sea posible y recoge,

además, bastante claramente uno de los caracteres esenciales de la causalidad mágica, su espiritualidad. Sin embargo, tiene sus insuficiencias.

Sólo se figura mediante demonios una parte de las fuerzas que están implicadas en el acto mágico, aunque éste sea demoníaco. La idea de personas espirituales representa mal esas fuerzas anónimas generales que son el poder del mago, la virtud de las palabras, la eficacia de los gestos, el poder de la mirada, de la intención, de la fascinación, de la muerte, etc. Ahora bien, esta vaga noción de poder, que hemos encontrado como residuo de otras series de representaciones en la representación total de un rito mágico es tan esencial que jamás magia alguna ha conseguido expresarla en su totalidad bajo forma de demonios, en un rito demoníaco; hace falta que siempre quede lo suficiente para al menos poder explicar la acción teúrgica del rito sobre los demonios, quienes pudiendo ser independientes no son, sin embargo, libres. Por otra parte, si la idea de espíritu es suficiente para explicar al mago la acción a distancia y la acción múltiple de su rito, le deja sin explicar la existencia de su rito, sus particularidades, los gestos simpáticos, las sustancias mágicas, las condiciones rituales, el lenguaje especial, etc. Por lo tanto, si la teoría demonológica analiza bien una parte del residuo dejado por las otras fórmulas, sólo explica una parte, dejando como residuo lo que las otras teorías consiguen casi explicar. Por eso en los ritos demoníacos, la noción de espíritu viene siempre acompañada de una noción impersonal del poder eficaz.

Pero puede uno preguntarse si esta noción de poder no se deriva de la noción de espíritu. Es una hipótesis que todavía no ha sido mantenida, pero que podría serlo en una teoría animista rigurosa. La primera objeción que podría hacérsele es que, en magia, el espíritu no es necesariamente un ser activo. Los ritos de exorcismo, los encantamientos curativos y, en especial, los que se denominan de origen, no tienen otro fin que el poner en fuga un espíritu al cual se le indica su nombre, su historia y el poder que se tiene sobre él. El espíritu, por lo tanto, no es la vía necesaria para el rito, pues figura simplemente su objeto.

Tampoco habrá que exagerar la importancia que la noción de persona tiene dentro de las representaciones demoníacas. Hemos dicho que hay demonios que no serían nada fuera de las propiedades o ritos que personifican imperfectamente. En su definición casi no hay otra cosa que la noción de influencia y de transporte del efecto. Son ἀποῤῥοιαι. efluvios. El mismo nombre de los demonios hindúes demuestran su escasa individualidad: *siddhas* (los que han obtenido el poder); *vidyâdhâras* (portadores de ciencia); los del «príncipe Siddhi y el príncipe Çakti» (poder) han seguido existiendo en la magia de los malayos musulmanes. Los manitus algonquinos son también muy impersonales, pues todavía ahora es frecuente la indeterminación en cuanto al número y nombre de los demonios. De ordinario forman tropas, multitudes de seres anónimos (plebes, *ganas*), designados con frecuencia con un nombre común. Cabría preguntarse si entre la clase de demonios hay auténticas personas que no sean almas de muertos, que rara vez quedan identificadas, y de dioses.

Creemos no sólo que la noción de poder espiritual no se deriva de la noción de espíritu mágico, sino que tenemos razones que nos inducen a creer que ésta se deriva de aquélla. Por una parte, la noción de poder espiritual conduce a la noción de espíritu, ya que hemos visto que el *mamit* asirio, el *manitu* algonquino y el *orenda* iraquí pueden considerarse como espirituales sin por ello perder sus cualidades de poderes generales. Por otra parte, ¿hay acaso algo que nos impida suponer que la noción de espíritu mágico no es la suma de las dos nociones, la de espíritu y la de poder mágico, sin que ésta sea un atributo necesario de la primera? La prueba es que dentro de la inmensa masa de espíritus con que cada sociedad puebla su universo, a sólo un pequeño grupo se los conoce, por así decir, experimentalmente, como poderes y sólo a ellos se dirige la magia. Esto es lo que explica la tendencia de la magia a acaparar dioses y en especial a dioses destronados o extranjeros que, por definición, son seres poderosos.

Vemos, pues, que si en un momento nos hemos sentido inclinados a preferir, frente a otras, la explicación animista de la creencia en la magia, nos separamos ahora sensiblemente de la hipótesis animista ordinaria en cuanto consideramos la noción de fuerza espiritual anterior, al menos en magia, a la noción de alma.

En resumen: las diversas explicaciones que podrían motivar la creencia en los actos mágicos dejan un residuo que vamos ahora a ocuparnos de describir, lo mismo que hemos hecho con los demás elementos de la magia; pues es en él, creemos, donde residen las razones profundas de esta creencia.

Hemos llegado a circunscribir cada vez más cerca este nuevo elemento que la magia superpone a sus nociones de espíritu. Por el momento, la concebimos como una noción superior a las otras dos, de tal manera que si la verdad existe, aquéllas no son sino sus derivadas.

En primer lugar, comprende la idea de poder o, aún mejor, la idea de «potencialidad mágica», como se le ha llamado. Es una fuerza que comprende como expresiones diferentes de ella, la fuerza del mago, la del rito y la del espíritu, según el elemento de la magia de que se trate, puesto que cada uno de estos elementos actúa no en cuanto tal, sino precisamente porque está dotado, sea por una convención sea por ritos especiales, del carácter de ser una fuerza y no fuerza mecánica, sino mágica. La noción de fuerza mágica, por otra parte, es, desde este punto de vista, comparable a nuestra noción de fuerza mecánica. Del mismo modo que denominamos fuerza la causa de los movimientos aparentes, la fuerza mágica es propiamente la causa de los efectos mágicos como la enfermedad y la muerte, la felicidad y la salud, etc.

La noción recoge, además, la idea de un medio donde se ejercen los poderes en cuestión. En ese lugar misterioso las cosas no ocurren como en el mundo de los sentidos: La distancia no impide el contacto, las figuras y los deseos se realizan inmediatamente. Es el mundo de lo espiritual y de

los espíritus, porque al ser todo espiritual, todo puede transformarse en espíritu. Por ilimitado que sea el poder y por trascendente que sea ese mundo, las cosas ocurren respondiendo a leyes: relaciones necesarias entre las cosas, relaciones de palabras y signos que representan las cosas, leyes de simpatía en general, leyes de propiedades susceptibles de ser codificadas con unas clasificaciones semejantes a las que se han estudiado en el *Année Sociologique*. La noción de fuerza y la de medio son inseparables, coinciden totalmente y se expresan al mismo tiempo y por los mismos medios. En efecto, las formas rituales, es decir, las disposiciones que tienen por objeto crear la fuerza mágica, son las mismas que crean el medio, circunscribiéndolo antes, durante y después de la ceremonia. Si nuestro análisis es exacto, nos encontramos con que la base de la magia es una representación especialmente confusa y extraña a nuestros entendimientos de adultos europeos.

Sin embargo, la ciencia de las religiones ha intentado, hasta ahora, explicar la magia por los procedimientos discursivos de estos entendimientos individuales. Pues, en efecto, la teoría simpática se refiere a los razonamientos analógicos o, lo que es lo mismo, a las asociaciones de ideas; la teoría demonológica se refiere a la experiencia individual de la conciencia y el sueño, y las representaciones de propiedades se conciben de ordinario como el resultado ya sea de la experiencia, de los razonamientos analógicos o de los errores científicos. Esta idea compuesta de fuerza y de medio escapa, por el contrario, a las categorías rígidas y abstractas de nuestro lenguaje y de nuestra razón. Desde el punto de vista de una psicología intelectualista del individuo, sería un absurdo. Veamos si una psicología no intelectualista del hombre en colectividad podría admitir y explicar su existencia.

III. EL MANA

Existe una noción semejante en varias sociedades. El hecho de que funcione, señaladamente, en la magia, relativamente diferenciada, en los dos grupos étnicos que estudiamos especialmente, demuestra el fundamento de nuestro análisis.

Esta noción es la que en Melanesia se designa con el nombre de *mana*. En ningún lugar se puede estudiar mejor y tenemos la suerte de que ha sido admirablemente observada y descrita por Codrington (*The Melanesians*, págs. 119 y ss., págs. 191 y ss., etc.). La palabra *mana* es común a todas las lenguas melanesias propiamente dichas, como también a la mayoría de las polinesias. El *mana* no es sólo una fuerza, un ser, es también una acción, una cualidad, un estado. Es decir, es a la vez un sustantivo, un adjetivo y un verbo. De una cosa se dice que es *mana*, por decir que tiene esa cualidad y en ese caso la palabra es una especie de adjetivo (no se puede decir de un hombre). De un ser, de un espíritu de un hombre, de una piedra o de un rito, se dice que tiene *mana*, «el *mana* de hacer esto

o lo otro». La palabra *mana* se utiliza en las distintas formas de las diversas conjugaciones, entonces significa tener *mana,* dar *mana,* etc. En suma, la palabra subsume una cantidad de ideas que designaremos con las palabras de: poder de brujo, cualidad mágica de una cosa, cosa mágica, ser mágico, tener poder mágico, estar encantado, actuar mágicamente; presenta reunidas en un solo vocablo una serie de nociones de las cuales hemos entrevisto el parentesco, pero que se nos ofrecían separadas. Realiza esa confusión que nos ha parecido esencial en la magia entre el agente, el rito y las cosas.

La idea de *mana* es una de esas ideas turbias, de las cuales creemos habernos desembarazado y que, en consecuencia, nos es difícil imaginar. Es oscura y vaga y, sin embargo, de un uso muy determinado. Es abstracta y general y, sin embargo, muy concreta. Su naturaleza primitiva, es decir, compleja y confusa, nos impide hacer un análisis lógico de ella, hemos pues de contentarnos con descubrirla. Según Codrington, se extiende a todo el conjunto de ritos mágicos y religiosos, al conjunto de espíritus mágicos y religiosos y a la totalidad de las personas y de las cosas que intervienen en la totalidad de los ritos. El *mana* es justamente lo que da el valor a las cosas y a las personas, tanto el valor mágico como el religioso e incluso el valor social. La posición social de los individuos, especialmente su posición dentro de la sociedad secreta, está en razón directa de la importancia de su *mana.* La importancia y la inviolabilidad de los tabúes de la propiedad dependen del *mana* del individuo que las impone. La riqueza se considera efecto del *mana,* incluso en algunas islas el dinero se designa con la palabra *mana.*

La idea de *mana* se compone de una serie de ideas inestables que se confunden unas con otras. Es al mismo tiempo y consecutivamente cualidad, sustancia y actividad. En primer lugar, es una cualidad. Es algo que tiene la cosa *mana,* no es la misma cosa. Se descubre diciendo que es poder, que es algo de peso; en Saa, es calor; en Tanna, es lo extraño, lo indeleble, lo resistente, lo extraordinario. En segundo lugar, el *mana* es una cosa, una sustancia, una esencia manejable, pero independiente. Sólo puede ser manejada por individuos con *mana,* en un acto *mana,* es decir, por individuos cualificados, en un rito. Es transmisible y contagiosa por naturaleza. El *mana* que hay en las piedras de la cosecha se transmite a las otras piedras, al ponerlas en contacto con ella. Se presenta como algo material, se la entiende y se la ve salir de las cosas en que reside. El *mana* hace ruido entre las hojas y se escapa bajo la forma de nubes o de llamas. Es susceptible de especializarse, hay *mana* que hace rico y hay *mana* que mata. Los *mana* genéricos reciben a veces una determinación más concreta; en las islas Banks, hay un *mana* especial, el *talamatai,* para algunas formas de hechizar y otra para los maleficios que se hacen sobre las huellas de los individuos. En tercer lugar, el *mana* es una fuerza, y en especial la de los seres espirituales, es decir, la de las almas de los antepasados y de los espíritus de la naturaleza. Es ella la que crea los seres mágicos. De hecho, no pertenece a todos los espíritus por igual. Los espíritus de la naturaleza

están especialmente dotados de *mana*, pero no todas las almas de los muertos lo poseen; sólo son *tíndalos*, es decir, espíritus eficaces, las almas de los jefes, todo lo más el alma de los cabeza de familia y, entre éstos, especialmente aquellos en que el *mana* se puso de manifiesto durante su vida o después de su muerte por medio de milagros. Sólo éstos merecen ese nombre de espíritus poderosos, los otros se pierden entre la multitud de las sombras vanas.

Con ello vemos una vez más que los demonios son espíritus, pero que no todos los espíritus son demonios. En realidad, la idea de *mana* no se confunde con la idea de espíritu, se unen permaneciendo profundamente diferenciadas y, al menos en Melanesia, no se puede explicar la demonología, y partiendo de ella la magia, por el solo animismo. Veamos un ejemplo: en Florida, cuando un hombre está enfermo, la enfermedad se atribuye al *mana* que le ha ocupado; ese *mana* pertenece a un *tíndalo* que es él mismo en relación, por un lado con un mago, *mane kisu* (dotado de *mana*) que tiene el mismo *mana*, o lo que es lo mismo, el *mana* de actuar sobre él, y por otra parte, con una planta, pues existe un determinado número de plantas ligadas a las diferentes especie de *tíndalos* que debido a su *mana* son la causa de numerosas enfermedades. Al *tíndalo* que se trata de invocar, se le designa de la siguiente forma: se toman sucesivamente diferentes especies de plantas y se arrugan, la que tiene el *mana* de la enfermedad que aflige al paciente hace un ruido especial. Sólo entonces puede uno dirigirse con toda seguridad al *tíndalo*, es decir, al *mane kisu*, poseedor del *mana* de ese *tíndalo*, es decir, al individuo que está en relación con él y que es el único capaz de retirar su *mana* del enfermo y, por lo tanto, de curarle. Aquí el *mana* se puede separar del *tíndalo* porque está no sólo en el *tíndalo*, sino también en el enfermo, en las hojas y en el mago. De este modo el *mana* existe y funciona de forma independiente, sigue siendo impersonal junto al espíritu personal. El *tíndalo* es portador de *mana*, no es el *mana*. Señalemos de pasada que este *mana* circula en el interior de un cuadro de clasificaciones, que recoge los seres que actúan los unos sobre los otros.

Sin embargo, el *mana* no es necesariamente la fuerza ligada a un espíritu. Puede ser la fuerza de una cosa no espiritual como una piedra para hacer crecer los taros o para fecundar los cerdos, o una hierba que provoque la lluvia, etc. Pero es una fuerza espiritual, es decir, no es mecánica, y produce sus efectos a distancia. El *mana* es la fuerza del mago. Los nombres de los especialistas que hacen función de mago son generalmente compuestos de esta palabra: *peimana, gismana, mane kisu*, etc. El *mana* es la fuerza del rito. Incluso se da el nombre de *mana* a la fórmula mágica. Pero el rito no sólo está dotado de *mana*, sino que él mismo puede ser *mana*. Sólo en tanto el mago y el rito poseen *mana* pueden actuar sobre los espíritus con *mana*, así como evocarlos, ordenarlos y poseerlos. Por lo tanto, cuando un mago tiene un *tíndalo* personal, el *mana* mediante el cual actúa sobre ese *tíndalo* no se diferencia realmente de aquél mediante el cual actúa el *tíndalo*. A pesar de que existen una infinidad de *manas*,

llegamos a la conclusión de que los diversos *manas* no son sino una misma fuerza no determinada, repartida entre los seres, hombres o espíritus, entre las cosas, los acontecimientos, etc.

Podemos incluso ampliar el sentido de la palabra y decir que el *mana* es la fuerza por excelencia, la auténtica eficacia entre las cosas que corrobora su acción mecánica sin aniquilarla. Es ella la que hace que la red coja, que la casa sea sólida, que la canoa se mantenga bien en el mar. En el campo, es la fertilidad; en las medicinas, es la virtud salutífera o mortal. En la flecha, es lo que mata, y en este caso está representada por el hueso de muerto de que está provista la caña de la flecha. Señalemos que los expertos de medicina europea han comprobado que las flechas envenenadas de Melanesia son simplemente flechas encantadas, flechas con *mana* y, sin embargo, se consideran envenenadas, lo cual demuestra que es a su *mana* y no a su punta a lo que atribuyen su verdadera eficacia. Lo mismo que en el caso del demonio el *mana* se distingue del *tíndalo,* aquí aparece de nuevo como una cualidad que se añade a las cosas sin perjuicio de sus otras cualidades, o, en otras palabras, como una cosa sobreañadida a las cosas. Este aumento es lo invisible, lo maravilloso, lo espiritual, en suma el espíritu, en quien reside toda la eficacia y la vida. No puede ser objeto de experiencia porque absorbe la experiencia; el rito lo añade a las cosas y es de la misma naturaleza que el rito. Codrington se ha sentido autorizado para decir que era lo sobrenatural, pero luego dice que es lo sobrenatural *in a way,* debido a que es sobrenatural y natural al mismo tiempo, ya que se extiende por todo el mundo sensible del cual es heterogéneo y sin embargo imanente. Esta heterogeneidad se siente siempre y este sentimiento se manifiesta por medio de actos. El *mana* queda fuera de la vida vulgar. Es objeto de una reverencia que puede llegar hasta el tabú. Se puede decir que todas las cosas tabú tienen *mana* y que muchas de las cosas que tienen *mana* son tabú. Como ya hemos dicho, es el *mana* del propietario o el de su *tíndalo* lo que da valor al tabú de propiedad que impone. Hay razones también para pensar igualmente que los lugares donde se hacen los encantamientos, las piedras donde se apoyan los *tíndalos,* lugares y objetos con *mana,* son tabúes. El *mana* de la piedra en que reside un espíritu entra en el hombre que pasa por esa piedra o cuya sombra le ha tocado.

El *mana* se nos ofrece, pues, como algo no sólo misterioso, sino distinto. En resumen: el *mana* es en primer lugar una acción de un determinado género, es decir, la acción espiritual a distancia que se produce entre los seres simpáticos. Igualmente es una especie de éter. imponderable, comunicable y que se extiende por sí mismo. El *mana* es además un medio, o más exactamente funciona en un lugar que es *mana.* Es una especie de mundo interno y especial, donde todo ocurre como si lo único que estuviera en juego fuera el *mana.* Es el *mana* del mago el que actúa por el *mana* del rito sobre el *mana* del *tíndalo,* lo cual pone en movimiento a otros *manas,* y así sucesivamente. Entre sus acciones y reacciones no interviene más fuerza que el *mana.* Se producen como dentro de un círculo cerrado donde todo es *mana* y que él mismo, por así decirlo, sería *mana.*

Esta noción la encontramos en otros lugares además de en Melanesia. En una cierta medida también la encontramos en otras sociedades donde ulteriores investigaciones servirán para aclarar su significado. En primer lugar, constatamos su existencia en otros pueblos de lengua malayo-polinesia: entre los malayos de Detroits, se la designa con una palabra de origen árabe que tiene una raíz semítica cuyo sentido es más restringido, *kramât* (transcripción según Skeat) de *hrm* que significa sagrado. Hay lugares, cosas, momentos, animales, espíritus, hombres, brujos que son *kramât*, que tienen *kramât*, y los que actúan son los poderes *kramât*. Más al Norte, en Indochina francesa, los Ba-hnars expresan una idea análoga a la de *mana* cuando dicen que la bruja es una persona *deng*, que tiene *deng* y que *deng* las cosas. Nos han dicho que especulan indefinidamente con esta noción de *deng*. Al otro extremo del área de extensión de las lenguas malayo-polinesias, en Madagascar, la palabra *hasina*, cuya etimología es desconocida, designa al mismo tiempo una cualidad de ciertas cosas, un atributo de determinados seres, animales y hombres, especialmente de la reina y de los ritos que dirigen esta cualidad. La reina era *hasina* y tenía *hasina*, el tributo que se le daba y el juramento que prestaba en su nombre eran *hasinas*. Estamos convencidos de que un análisis más profundo de la magia neozelandesa en que el *mana* juega un papel importante, o de los Dayaks en que el hombre-médico recibe el nombre de *manang* daría los mismos resultados que el estudio de la magia melanesia.

El mundo malayo-polinesio no tiene la exclusiva de esta noción. En América del Norte encontramos la misma en diversos lugares. Entre los hurons (iroqueses) se designa bajo el nombre de *orenda* y parece que los otros iroqueses la han designado con palabras que tienen la misma raíz. Hewitt, hurón de nacimiento y etnógrafo distinguido, nos ha dejado una preciosa descripción, descripción más que análisis porque el *orenda* no es más fácil de analizar que el *maná*. (*American Anthropologist*, 1902, nueva serie IV, 1, págs. 32-46).

Es una idea demasiado general y vaga, demasiado concreta, que recoge demasiadas cosas y cualidades oscuras para que podamos sin dificultad familiarizarnos con ella. El *orenda* es poder, poder místico. No hay nada en la naturaleza y en especial no hay ser animado que no tenga su *orenda*. Los dioses, los espíritus, los hombres, los animales están dotados de *orenda*. Los fenómenos naturales, como la tormenta, son el resultado del *orenda* de los espíritus de estos fenómenos. El cazador con suerte es aquel cuyo *orenda* ha vencido al *orenda* de la caza. Del *orenda* de los animales que son difíciles de cobrar se dice que es inteligente y astuto. Entre los hurones se puede ver continuamente luchas entre *orendas*, al igual que en Melanesia se ven luchas entre *manas*. También el *orenda* es distinto de las cosas a las que está ligado, hasta el punto de que se puede exhalar y expulsar: el espíritu creador de las tormentas lanza su *orenda*, representado por las nubes. El *orenda* es el sonido que las cosas emiten: los animales al chillar, los pájaros al cantar, los árboles al susurrar y el viento al soplar expresan su *orenda*. La voz del hechicero es *orenda*. El *orenda* de las cosas es una

especie de encantamiento. El nombre hurón de la fórmula oral es justamente *orenda,* cuyo significado, en un sentido estricto, es oración, canto. El sentido de esta palabra nos ha sido confirmado por el de las palabras que le corresponden en los otros dialectos iroqueses. A pesar de que el encantamiento por excelencia es el *orenda,* Hewitt nos dice expresamente que el rito es también *orenda,* lo cual nos indica también lo próximo que el *orenda* está del *mana.* El *orenda* es, sobre todo, el poder del chaman a quien se llama *rareñ'diowa'ne,* es decir, alguien cuyo *orenda* es grande y poderoso. El profeta o el que predice la suerte, *ratreñ'dats* o *ratreñ'dotha,* es aquel que habitualmente exhala su *orenda* para así conocer los secretos del futuro. El *orenda* es lo que es eficaz en magia. «De todo aquello de lo que se hace uso, se dice que está poseído de *orenda,* y que actúa por medio de él y no en virtud de las propiedades físicas.» Es «el que da la fuerza a los encantamientos, a los amuletos, a los fetiches, a las mascotas e incluso, si se quiere, a las medicinas». Actúa especialmente durante el maleficio. En resumen: toda la magia nace del *orenda.*

Hay un indicio que nos hace pensar que el *orenda* actúa según las clasificaciones simbólicas. «A la cigarra se la llama el madurador del maíz porque canta los días de calor, lo cual implica que es su *orenda* la que trae el calor y la que hace crecer el maíz; la liebre «canta» y su *orenda* tiene poder sobre la nieve (*controlled the snow*); tanto es así, que la altura donde come las hojas de los arbustos indica a qué altura caerá la nieve (*sic*).» La liebre es el tótem de un clan de una de las familias de los hurones, y ese clan tiene el poder de atraer la niebla y de hacer caer la nieve. El *orenda* es, pues, quien une los distintos tipos de clases que recogen por un lado la liebre, su clan totémico, la niebla y la nieve y en otro la cigarra, el calor y el maíz. En la clasificación juega el papel de medio-causa. Estos textos nos aclaran, además, la forma en que los iroqueses conciben la causalidad. La voz es para ellos la causa por excelencia. En resumen: el *orenda* no es ni el poder material, ni el alma, ni el espíritu individual, ni el vigor y la fuerza. Hewitt dice que hay otros términos que designan estas ideas y define exactamente el *orenda* como «el poder o la potencialidad hipotética de producir efectos de una manera mística».

La famosa noción de *manitu* de los algonquinos, y en especial de los ojiways, responde en el fondo al *mana* melanesio. Según el padre Thavenet, autor de un excelente diccionario francés todavía manuscrito, de la lengua algonquina, la palabra *manitu* designa, en efecto, al mismo tiempo, no un espíritu, sino una especie de seres, de fuerzas y de cualidades mágicas o religiosas (Tesa, *Studi del Thavenet,* Pisa, 1881, pág. 17). «Quiere decir ser, sustancia, ser animado, siendo seguro que cualquier ser que posea un alma es un *manitu.* Pero, en especial, designa todo ser que no tiene todavía un nombre propio, que no es todavía familiar. Una mujer decía que tenía miedo de una salamandra, que era un *manitu,* y se reía de ella al decirle cuál era su nombre. Las perlas que venden los traficantes son las conchas de los *manitus* y la sábana, esa cosa maravillosa, es la piel de un *manitu* El manitu es un individuo que puede hacer cosas maravillosas, el chaman

es un *manitu,* las plantas tienen *manitu* y un brujo que enseñaba un diente de serpiente cascabel decía que era un *manitu*; cuando se dio cuenta de que no mataba, decía que ya no tenía *manitu.*»

Según Hewitt, entre los sioux, las palabras *mahopa, xube* (Omaha), *wakan* (Dakota), significan también el poder y la cualidad mágica.

Entre los shoshones, en general, la palabra *pokunt* tiene, según Hewitt, el mismo valor y sentido que la palabra *manitu* entre los algonquinos. Fewkes, estudioso de los hopis o mekis, afirma que entre los pueblos en general, esta noción es la base de todos los ritos mágicos y religiosos, y Mooney encuentra un equivalente entre los kiowas.

En el término *naual* de Méjico y de América Central, creemos que se da una noción semejante. El término está tan extendido y es tan persistente que se ha querido hacer de él la característica de los sistemas religiosos y mágicos que se conocen con el nombre de nagualismo. El *naual* es un tótem generalmente individual, aunque es algo más; es una especie de un género mucho más amplio. el mago es un *naual,* es un *naualli.* El *naual* es su poder de metamorfosearse, su metamorfosis y su encarnación. Esto nos demuestra que el tótem individual, la especie animal asociada al individuo desde su nacimiento, parece ser una de las formas del *naual.* Según Seler, etimológicamente, la palabra significa ciencia secreta y sus diversos sentidos y derivados están ligados al sentido original de pensamiento y de espíritu. En los textos nauhatls, la palabra significa lo que está escondido, encubierto, disfrazado. Por lo tanto, esta noción parece ser la de un poder espiritual, misterioso y distinto que es justamente el que la magia supone.

En Australia, nos encontramos con una noción del mismo tipo, pero está limitada a la magia y en especial al maleficio. La tribu de Perth le da el nombre de *boolya.* En la Nueva Gales del Sur, los negros designan con el nombre de *koochie* el espíritu malvado, la influencia nefasta personal o impersonal, y seguramente es el equivalente de aquélla, lo mismo que la *arungquiltha* de los aruntas. El «poder maligno» que se desprende de los ritos de encantamiento es al mismo tiempo una cualidad, una fuerza y una cosa que existe por sí misma, descrita por los mitos atribuyéndola un origen.

La rareza de los ejemplares conocidos de esta noción fuerza-medio mágica no puede hacernos dudar de su universalidad. De hecho estamos muy mal informados sobre este tipo de hechos. Hace ya siglos que se conoce la existencia de los iroquíes y, sin embargo, hace sólo un año que hemos puesto la atención sobre el *orenda.* Por otra parte, esta noción puede haber existido sin haber sido expresada: un pueblo no tiene más necesidad de formular esta idea que de enunciar las reglas de su gramática. Tanto en magia, como en religión, como en lingüística, las ideas inconscientes son las que actúan. Algunos pueblos no han tenido conciencia de esta idea, o bien han superado el estado intelectual en que puede funcionar; cualquiera que sea el caso, no han podido dar de ella una expresión adecuada. Unos han variado la antigua noción de poder mágico de parte de su contenido

místico, en cuyo caso se ha hecho semicientífica, como es el caso de Grecia. Otros, después de haber creado una dogmática, una mitología y una demonología completas, han conseguido reducir tanto todo lo que quedaba flotante y oscuro en sus representaciones mágicas con términos míticos, que han reemplazado, al menos en apariencia, el poder mágico, allí donde habría que dar una explicación, por el demonio, por los demonios o por entidades metafísicas, como ocurre en la India donde le han hecho casi desaparecer.

Sin embargo, todavía podemos encontrar huellas suyas. En la India subsiste dividida bajo el nombre de brillo, gloria, fuerza, destrucción, suerte, remedio o virtud de plantas. La noción fundamental del panteísmo hindú, el de *brahman,* está ligado a ella, según nuestro suponer por fuertes lazos, e incluso parece que la perpetúa, siempre que admitamos la hipótesis de que el *brahman* védico, el de los Upanisads y el de la filosofía hindú son idénticos. En resumen: nos parece que lo que se ha producido es una auténtica metempsicosis de las nociones, de las cuales hemos captado el principio y el fin, sin conocer las fases intermedias. En los textos védicos, desde los más antiguos a los más modernos, la palabra *bráhman,* neutro, significa oración, fórmula, encantamiento, rito o poder mágico o religioso del rito. Además, el sacerdote mago lleva el nombre de brahman, masculino. Entre las dos palabras se da una diferencia suficiente para señalar la diversidad de funciones pero insuficiente para señalar una oposición de nociones. La casta brahmánica es de los *brâhmanas,* es decir, la de los hombres que tienen *bráhman.* El *bráhman* es aquello por medio de lo cual actúan los hombres y los dioses y, en concreto, es la voz. Hay, además, textos que dicen que es la sustancia, el alma de las cosas (*pratyántam*), lo que hay de más profundo y son justamente textos atharvánicos, es decir, textos del Veda de los magos. Esta noción se confunde además con la del dios Brahma, nombre masculino sacado de la raíz *bráhman.* A partir de los textos teosóficos, el *bráhman* ritual desaparece y sólo queda el *bráhman* metafísico. El *bráhman* se transforma en el principio activo, distinto e inmanente de todo el mundo. El *bráhman* es lo real, lo demás es solo una ilusión. De lo cual resulta que quien quiera que se transporte al seno del *brahman* por medio de la mística (*yoga*: unión) se transforma en *yogin, un yogîçvara,* un *siddha,* es decir, ha obtenido los poderes mágicos (*siddhi*: obtención) y se dice que en virtud de ello está en estado de crear mundos. El *brahman* es el principio primero, total, separado, animado e inerte del universo. Es la quintaesencia y es también el triple y el cuarto veda, es decir, la religión y la magia.

En la India, sólo ha subsistido el fondo místico de la noción. En Grecia, sólo se ha conservado el esquema científico. Nos encontramos con ella bajo el aspecto de φύσις, ante el cual se detiene el análisis de los alquimistas, y de δύναμις, último escalón de la astrología, de la física y de la magia. La δύναμις es la acción de la φύσις, y ésta es el acto de la δύναμις. La φύσις se puede definir como una especie de alma material, no individual

y transferible, una especie de inteligencia inconsciente de las cosas, siendo por lo tanto muy semejante al *mana*.

Podemos, además, sacar la conclusión de que en todas partes ha existido una noción que ha recogido la de poder mágico. Noción de una eficacia pura que es al mismo tiempo una sustancia material y localizable, además de espiritual, que actúa a distancia, pero por conexión directa o por contacto, móvil y moviente, sin moverse, impersonal, pero resistiendo formas personales, divisible y continua.

Nuestras vagas ideas de suerte y quintaesencia son una pálida supervivencia de esa noción mucho más rica que es también, como hemos comprobado, además de una fuerza, un medio, y un mundo separado pero superpuesto sobre el otro. Para mejor expresar cómo el mundo de la magia se superpone sobre el otro, sin separarse de él, podría decirse que todo ocurre como si existiera sobre una cuarta dimensión del espacio en que la noción de *mana* sería la expresión de la existencia oculta. Esta imagen se aplica también a la magia que los magos modernos, una vez descubierta la geometría de más de tres dimensiones, han hecho uso de sus especulaciones con el fin de legitimar sus ritos y sus ideas.

Esta noción representa perfectamente lo que ocurre en la magia, pues crea esa idea necesaria de una esfera que se superpone a la realidad, donde se celebran los ritos y el mago penetra, y que está animada por los espíritus que surcan los efluvios mágicos. Por otra parte, legitima el poder del mago y justifica la necesidad de los actos formales, la virtud creadora de las palabras, las conexiones simpáticas y el traspaso de cualidades e influencias. Sirve también de explicación a la presencia de los espíritus y a sus intervenciones, puesto que hace concebir la fuerza mágica como espiritual, y motiva, por último, la creencia general en la magia, puesto que la magia se reduce a ella cuando se la despoja de todo aquello que la encubre, al mismo tiempo que alimenta la creencia en la magia, ya que es ella la que anima todas las fuerzas de que la magia se reviste.

A ella se debe que la verdad de la magia quede fuera de discusión y que la misma duda se vuelva a su favor. De hecho, esta noción es la condición misma de la experimentación mágica, que permite interpretar los hechos más desfavorables en beneficio del prejuicio. Escapa a cualquier tipo de examen, pues se da *a priori*, anterior a cualquier experiencia. Propiamente hablando no es una representación de la magia como son la simpatía, los demonios o las propiedades mágicas. Dirige las representaciones mágicas, siendo su condición y forma necesaria. Actúa como una categoría haciendo posibles las ideas mágicas del mismo modo que las categorías hacen posibles las ideas humanas. El papel que le conferimos de categoría inconsciente del entendimiento queda perfectamente expresado por los hechos. Ya hemos visto lo difícil que es que se haga consciente y aún más difícil que encuentre su expresión. Esta noción es tan inherente a la magia como lo es el postulado de Euclides a nuestra concepción del espacio. Pero aclaremos que esta categoría no se produce en el entendimiento individual como ocurre con las categorías de tiempo y espacio, la prueba de ello es que ha quedado

profundamente reducida por el progreso de la civilización y que varía en su relación con las diversas sociedades e incluso durante las distintas fases de la vida de una misma sociedad. Sólo existe en la conciencia de los individuos en función de la existencia de la sociedad al igual que las ideas de justicia o de valor. Nos atreveríamos a afirmar que es una categoría del pensamiento colectivo.

De nuestro análisis se desprende que la noción de *mana* es del mismo tipo que la noción de sagrado. En algunos casos ambas nociones se confunden; la idea de *manitu* de los algonquinos, la idea de *orenda* de los iroqueses y la idea de *mana* en Melanesia son tan mágicas como religiosas. En Melanesia, hemos visto además que existe una relación entre la noción de *mana* y de tabú, pues ya hemos analizado cómo algunas cosas con *mana* eran tabú, y que sólo eran tabú las cosas que tenían *mana*. Entre los algonquinos ocurre lo mismo: si todos los dioses son *manitus*, no todos los *manitus* son dioses. En consecuencia, no sólo la noción de *mana* es más general que la de sagrado, sino que ésta queda comprendida en aquélla. Seguramente sería exacto afirmar que lo sagrado es una especie cuyo género es el *mana*. Al analizar los ritos mágicos, más que encontrar la noción de sagrado que buscábamos, habríamos encontrado su origen.

Volvemos ahora al dilema que se nos planteaba en un principio: o la magia es un fenómeno social, en cuyo caso lo sagrado lo es también, o la magia no es un fenómeno social y por lo tanto tampoco lo sagrado lo es. Sin entrar aquí en consideraciones sobre lo sagrado, dejaremos sentadas una serie de consideraciones que nos llevan a demostrar a la vez el carácter social de la magia y de la noción de *mana*. La cualidad de *mana* o de sagrado está ligada a cosas que tienen una posición perfectamente definida en la sociedad, hasta el punto de que, con frecuencia, se consideran fuera del dominio de uso común. Estas cosas ocupan en la magia un lugar predominante, pues son sus fuerzas vivas.

Los seres y las cosas mágicas por excelencia son las almas de los muertos y cuanto está en relación con la muerte, siendo testimonio de ello el carácter eminentemente mágico de la práctica universal de la evocación de los muertos, así como la virtud atribuida en todas partes a la mano del muerto cuyo contacto vuelve invisible como la misma muerte, y junto a éstos, muchos otros casos. Estos mismos muertos son también objeto de ritos funerarios y a veces de cultos ancestrales que demuestran cuán distinta es su condición de la de los vivos. Se nos dirá que, en algunas sociedades, la magia no tiene que ver con todos los muertos, sino, sobre todo, con aquellos que han muerto de muerte violenta y en especial con los criminales, lo cual es una prueba más de lo que queremos demostrar, ya que éstos son objeto de creencias y de ritos que les transforma en seres totalmente diferentes no sólo de los demás mortales, sino también de los demás muertos. En general, todos los muertos, sean cadáveres o espíritus, forman un mundo aparte, en relación con los vivos, de donde el mago obtiene sus poderes de muerte, sus maleficios.

Las mujeres, cuyo papel en la magia es teóricamente tan importante, son consideradas magas y depositarias de poderes a causa de la particularidad de su posición social. Se consideran cualitativamente distintas a los hombres, así como dotadas de poderes específicos; la menstruación, los actos misteriosos del sexo y de la gestación son los signos de las cualidades que se les presta. La sociedad, la de los hombres, alimenta con relación a las mujeres unos profundos sentimientos sociales que, por su lado, ellas respetan y comparten. Este es el origen de su situación jurídica y, en especial, de su situación religiosa diferente o inferior. Pero es esto precisamente lo que hace que se dediquen a la magia y que ésta les ofrezca una posición inversa a la que ocupan para la religión. Las mujeres producen constantemente influencias malignas. *Nirrtir hi stri*, «la mujer es la muerte», dicen los antiguos textos brahmánicos (*Maitrayâni samhitâ*, 1, 10, 11), son la miseria y la brujería: tienen el mal de ojo, he aquí por qué si la actividad de las mujeres en magia es inferior a la de los hombres, es, sin embargo, mayor que la que han tenido en religión.

Como lo demuestran estos dos ejemplos, el valor mágico de las cosas es el resultado de la posición relativa que ocupan en la sociedad o por su relación con ella. Las nociones de virtud mágica y de posición social coinciden en la medida en que la una produce la otra. En el fondo, en la magia, lo que importa siempre son los valores respectivos reconocidos por la sociedad. Estos valores no residen, en realidad, en las cualidades intrínsecas de las cosas o de las personas, sino en el lugar que les atribuye la opinión pública, y sus prejuicios son sociales y no experimentales, y así lo demuestra el poder mágico de las palabras y el hecho de que, con frecuencia, el valor mágico de las cosas reside en su nombre, de lo cual resulta que, según se trate de una lengua o de un dialecto, los valores son tribales o nacionales. De este modo las cosas, los seres y los actos están ordenados jerárquicamente, mandando los unos sobre los otros, produciéndose las acciones mágicas siguiendo este orden, del mago a una clase de espíritus, de éstos a otra clase de espíritus, y así continuamente hasta llegar al efecto. Lo que nos ha atraído en la expresión «potencialidad mágica» que Hewitt aplica a las nociones de *mana* y de *orenda* es, justamente, que implica la existencia de una especie de potencialidad mágica, que es precisamente lo que nosotros acabamos de describir. Lo que nosotros denominamos lugar relativo o valor respectivo de las cosas, podríamos también llamarlo diferencia de potencial, pues es en virtud de esas diferencias que las unas actúan sobre las otras. No es suficiente, pues, decir que la cualidad de *mana* está ligada a determinadas cosas en razón de su posesión relativa en la sociedad, sino que es necesario decir que la idea de *mana* no es otra cosa que la idea de esos valores, de esas diferencias de potencial. Este es el fundamento de la noción que crea la magia. Es obvio que una noción semejante no tiene razón de ser fuera de la sociedad, pues es absurda desde el punto de vista de la razón pura, ya que sólo puede ser resultado del funcionamiento de la vida colectiva.

Esta jerarquía de nociones dominada por la idea de *mana*, nosotros no

creemos que es el producto de múltiples acuerdos artificiales concluidos entre los individuos, los magos y los profanos, aceptados después tradicionalmente en nombre de la razón, a pesar de estar llenos de errores; creemos, sin embargo, que la magia como la religión es una cuestión de sentimientos. Más exactamente diremos, para utilizar el lenguaje abstruso de la teología moderna, que tanto la magia como la religión es un juego de «juicios de valor», es decir, de aforismos sentimentales que atribuyen diversas cualidades a los diversos objetos que entran en su sistema. Sin embargo, estos juicios de valor no son obra de los espíritus individuales; son la expresión de sentimientos sociales que se han formado unas veces fatal y universalmente y otras fortuitamente respecto de cosas elegidas generalmente de forma arbitraria, como son plantas, animales, profesiones y sexos, astros, meteoros, elementos, fenómenos físicos, accidentes del suelo, materia, etc. La noción de *mana*, como la de sagrado, no es más que, en última instancia, una especie de categoría del pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios, que impone una clasificación de las cosas, separando a unas y uniendo a otras, estableciendo líneas de influencia o límites al aislamiento.

IV. ESTADOS Y FUERZAS COLECTIVAS

Podríamos detenernos aquí y decir que la magia es un fenómeno social, puesto que detrás de todas sus manifestaciones existe una noción colectiva. Pero tal y como se nos aparece hasta ahora, la noción de *mana* nos parece demasiado desligada del mecanismo de la vida social; es algo todavía demasiado intelectual, no sabemos de dónde viene y cuál ha sido la base para su creación. Vamos, pues, a intentar llegar hasta las fuerzas, hasta las fuerzas colectivas de las cuales afirmamos que la magia es su producto y la idea de *mana* su expresión.

Para esto, consideremos un instante las representaciones y las operaciones mágicas como juicios, para lo cual estamos en nuestro derecho, ya que cualquier tipo de representación mágica puede adoptar la forma de un juicio y que toda operación mágica proviene de un juicio o de un razonamiento. Tomemos como ejemplo las siguientes proposiciones: el mago levita su cuerpo astral; la nube está producida por el humo de tal vegetal; el espíritu está movido por el rito. Vamos ahora a ver de una forma dialéctica y crítica, si se quiere, empleando el oscuro pero cómodo lenguaje de Kant, que tales juicios sólo encuentran su explicación en la sociedad y por medio de ella.

¿Son estos juicios analíticos? En efecto, puede uno preguntárselo porque los magos que han hecho la teoría de la magia, y los antropólogos a continuación, han intentado reducirlos a términos de análisis. El mago, dicen ellos, razona del mismo modo cuando aplica la ley de la simpatía que cuando reflexiona sobre sus poderes o sobre sus espíritus auxiliares. El rito, por definición, mueve al espíritu. El mago levita su cuerpo astral

porque este cuerpo forma parte del mismo y el humo del vegetal acuático atrae la nube porque es nube. Ahora bien: precisamente nosotros hemos mantenido que esta reducción a juicios analíticos es una teoría, y que las cosas discurren de distinta manera en la mente del mago, puesto que éste introduce siempre en sus juicios un término heterogéneo, irreducible a su análisis lógico, llámese fuerza, poder, φύσις o *mana*. La noción de eficacia mágica interviene siempre y lejos de ser algo accesorio, juega en cierto aspecto el papel que juega la cópula en la proposición, es ella la que plantea la idea mágica y le da su ser, su realidad y su verdad, y ya se sabe que ésta es algo que hay que tener en consideración.

Sigamos imitando a los filósofos. ¿Son los juicios mágicos juicios sintéticos *a posteriori*? ¿Las síntesis sobre las que descansan, se presentan ya creadas por la experiencia individual? Está demostrado que la experiencia sensible jamás ha aportado la prueba de un juicio mágico; la realidad objetiva jamás ha impuesto al pensamiento una proposición del tipo de las que hemos formulado antes, es evidente que sólo los ojos de la fe han podido ver un cuerpo astral, una humareda que haga llover, y, con más razón, un espíritu invisible que obedezca a un rito.

¿Podría, pues, afirmarse entonces que estas proposiciones son objeto de experiencias subjetivas de los interesados o de los magos? ¿Podría afirmarse que los primeros ven realizarse las cosas porque lo desean y que los segundos tienen éxtasis, alucinaciones y sueños que hacen naturales síntesis imposibles? Evidentemente, no negamos la importancia que el deseo y el sueño tienen en magia, sólo diferimos el momento de hablar de ellos. Pero si por un momento admitiéramos que existen dos fuentes de experiencia, cuya unión produce la magia, veríamos inmediatamente que si sólo tenemos en cuenta a los individuos, de hecho, aquéllos no llegarían a armonizarse en su pensamiento. Imaginemos, si esto fuera posible, el estado de espíritu de un australiano enfermo que el mago ha curado. Evidentemente, en él se dan una serie de fenómenos de sugestión que hacen que sane de esperanza o se deje morir si cree que ha sido condenado. Al lado de esto, el hechicero baila, entra en estado cataléptico y sueña. Su sueño le traslada al más allá, de donde vuelve todavía asombrado de su largo viaje por el mundo de las almas, de los animales y de los espíritus, y por medio de un hábil escamoteo extrae del cuerpo de su paciente, una piedra que dice es el hechizo, causa de la enfermedad. Efectivamente, se producen dos experiencias subjetivas, pero hay una discordancia entre el sueño de uno y el deseo del otro. Excepto al final, el mago no hace nada que responda a los deseos de su cliente. Los dos estados, profundamente intensos, de los dos individuos sólo coinciden, en definitiva, en el momento de la prestidigitación, y en ese momento único no hay una auténtica experiencia psicológica ni de parte del mago, que no se hace ninguna ilusión a este respecto, ni de parte de su cliente, ya que la pretendida experiencia de éste es sólo un error de percepción que no resistiría a la crítica y que no podría repetirse, de no estar mantenida por la tradición o por un acto constante de fe. Unos estados subjetivos

individuales que están tan mal ajustados no pueden explicar por sí solos la objetividad, la generalidad y el carácter apodíctico de los aforismos mágicos.

Estos escapan a la crítica porque la realidad es que no se quiere examinarlos. En todas partes donde vemos actuar la magia, los juicios mágicos son anteriores a la magia, son cánones de ritos o cadenas de representaciones; las experiencias sólo se hacen para confirmarlos sin que lleguen casi nunca a infirmarlos. Se nos objetará seguramente que esto es producto de la historia y de la tradición y que en el origen de todo mito o rito ha habido auténticas experiencias individuales. No vemos la necesidad de corregir estas contradicciones porque, como ya hemos dicho, las creencias mágicas concretas están dominadas por la creencia general en la magia que escapa a las estimaciones de la psicología individual, aunque sea esta creencia la que permita objetivar las ideas subjetivas y generalizar las ilusiones individuales. Es ella la que confiere al juicio mágico su carácter afirmativo, necesario y absoluto. En resumen: en tanto se presenten en el pensamiento individual, los juicios mágicos son, incluso desde su origen, juicios sintéticos *a priori* casi perfectos. Los términos se ligan con anterioridad a cualquier experiencia. Entiéndasenos bien, no es que digamos que la magia no haga jamás uso del análisis o de la experiencia, sino que decimos que es muy poco analítica, muy poco experimental y casi totalmente *a priori*.

Pero ¿quién lleva a cabo esa síntesis?, ¿el individuo? En realidad, no vemos que lo haya intentado nunca, ya que los juicios mágicos sólo se nos ofrecen en forma de prejuicios, de prescripciones, y es bajo esta forma en que aparecen en la mente de los individuos. Pero descartemos por un momento este argumento de hecho. No se nos ocurre ningún juicio mágico que no sea el objeto de una afirmación colectiva. Siempre hay dos individuos para planteárselo, el mago que realiza el rito y el interesado que cree en él, y en el caso de la magia popular llevada a cabo por individuos, el que da la receta y el que la lleva a la práctica. Esta pareja teórica irreducible forma, sin duda alguna, una sociedad. Generalmente además, el juicio mágico recibe la adhesión de extendidos grupos de sociedades y de civilizaciones enteras. Ante el juicio mágico, hay una síntesis colectiva, una creencia unánime en un momento determinado de una sociedad sobre la verdad de determinadas ideas y sobre la eficacia de ciertos ritos. No es que creamos que las ideas que se asocian en esa síntesis no puedan asociarse y no se asocien de hecho en el entendimiento individual. La idea de la hidropesía sugería naturalmente a los magos hindúes la idea del agua. Sería absurdo pensar que en magia el pensamiento no hace uso de las asociaciones de ideas; esas ideas que forman círculos se atraen y sobre todo no son contradictorias. Pero las asociaciones naturales de ideas hacen sólo posibles los juicios mágicos; éstos son algo bien diferente de un simple desfile de imágenes, son auténticos preceptos imperativos que implican una creencia positiva en la objetividad de los encadenamientos de ideas a que dan lugar. En el espíritu de un individuo, considerado aisladamente,

no hay nada que le pueda obligar a asociar, de forma tan categórica a como lo hace la magia, las palabras, los gestos o los instrumentos con los efectos deseados, si no es la experiencia de la cual acabamos precisamente de constatar su impotencia. Lo que impone un juicio mágico es un cuasi-acuerdo que establece, prejudicialmente, que el signo crea la cosa, la parte, el todo, la palabra, el acontecimiento, y así sucesivamente. De hecho, lo esencial es que las mismas asociaciones se produzcan necesariamente en el pensamiento de una pluralidad de individuos o mejor de una masa de individuos. La generalidad y el apriorismo de los juicios mágicos creemos que son la señal de su origen colectivo.

Sin embargo, sólo las necesidades colectivas sentidas por todo un grupo pueden obligar a todos los individuos de ese grupo a realizar, al mismo tiempo, la misma síntesis. La creencia de todos, la fe, es efecto de la necesidad de todos, de sus deseos unánimes. El juicio mágico es el objeto de un consentimiento social, traducción de una necesidad social, bajo la presión de los cuales se desencadenan toda una serie de fenómenos de psicología colectiva. La necesidad que todos sienten sugiere a todos el fin a conseguir. Entre estos dos términos hay una infinidad de términos medios posibles (ésta es la razón de la extrema variedad de los ritos empleados para un mismo objeto); entre ellos tiene que haber una elección, elección que se impone o bien por tradición o bien por la autoridad de un mago de renombre o bien por la decisión brusca y unánime de todo el grupo, y debido a que el efecto deseado por todos ha sido constatado por todos, se reconoce al medio aptitud para producir el efecto. Debido a que deseaban la curación de los febriles, los hindúes que habían recurrido a los brahmanes del Atharvaveda, consideraban remedios suficientes para la fiebre la aspersión del agua fría y el contacto simpático con una rama. En definitiva, es la sociedad la que paga su sueño. La síntesis de la causa y del efecto sólo se producen en la opinión pública. Fuera de esta forma de concebir la magia, sólo se puede pensar en ella como una cadena de absurdos y de errores propagados, cuya invención y propagación sería difícil de comprender.

Hemos de considerar la magia como un sistema de inducciones *a priori*, llevadas a cabo por grupos de individuos bajo la presión de las necesidades. Habría, además, que preguntarse si gran parte de las precipitadas generalizaciones que ha conocido la humanidad no se llevaron a cabo en ocasiones semejantes y si la magia no es responsable de ello. Cabría preguntarse más: ¿no es en la magia donde los hombres han aprendido a inducir? Aventurando una hipótesis un poco radical de psicología individual, diremos que no creemos que el individuo aislado, o incluso la especie humana, pueda inducir; sólo pueden contraer costumbres o instintos, lo cual es lo mismo que abolir toda reflexión sobre los actos.

Dejando a un lado las hipótesis simplistas, nuestra demostración tendrá más fuerza si recordamos que las afirmaciones mágicas, incluso las más concretas, descansan sobre una afirmación general, la del poder mágico contenido en la noción de *mana*, idea de la que precisamente hemos

visto que todo, materia y forma, es colectivo y que no tiene más de intelectual o de experimental que la sensación de la existencia misma de la sociedad y de sus prejuicios. Sin embargo, es esta idea, o mejor esta categoría la que explica la posibilidad lógica del juicio mágico y la que hace cesar lo absurdo. Pero es curioso que sea esta noción oscura, difícilmente separable de los estados afectivos, prácticamente intraducible en términos abstractos e inconcebible para nosotros, la que hace de la magia, para sus adeptos, algo claro, racional y en ocasiones científico, ya que por poco que se sobreentienda la idea de *mana* en las proposiciones mágicas ésta se transforma, por el mismo hecho, en analítica. Insertemos en la proposición: el humo de las hierbas acuáticas produce nubes, inmediatamente después del sujeto, la palabra *mana*, y obtendremos inmediatamente la igualdad: humo con *mana* = nube. Esta idea no sólo transforma los juicios mágicos en juicios analíticos, sino que además los transforma de juicios *a priori*, en juicios *a posteriori*, ya que domina la experiencia y la condiciona. Gracias a ella, el sueño mágico se hace racional, confundiéndose además con la realidad. La fe del enfermo en el poder del mago es la que hace que aquél sienta efectivamente la extracción de su enfermedad.

Esto demuestra que estamos lejos de poder sustituir un misticismo psicológico por un misticismo sociológico. En primer lugar, estas necesidades colectivas no conducen a la formación de instintos de los cuales, en sociología, no sabemos de otro ejemplo que el de instinto de sociabilidad, condición básica de todos los demás. Además, no conocemos ningún sentimiento colectivo puro; las fuerzas colectivas que estamos buscando, producen siempre manifestaciones que en parte son racionales o intelectuales. Gracias a la noción de *mana*, la magia, que es el mundo del deseo, se hace racional.

Es decir, para que haya magia es necesaria la presencia de una sociedad. Vamos a intentar demostrar que ésta está y cómo está presente.

En general, se considera que las obligaciones y prohibiciones son la señal significativa de la acción directa de la sociedad. Ahora bien: si la magia no consiste en nociones y ritos obligatorios, sino en ideas comunes y ritos facultativos, no podemos encontrar en ella ninguna obligación expresa, aunque sí hemos constatado la existencia de prohibiciones o al menos de retenciones llevadas a la práctica por grupos enteros respecto de determinadas cosas o actos. En efecto, hay prohibiciones propias de la magia, en concreto aquellos hechos que hemos denominado tabúes de simpatía y los que podemos denominar tabúes de combinación. He aquí un ejemplo: la mujer embarazada no debe mirar ni a un asesino, ni la casa de un muerto. Entre los cherokees, en general, hay tabúes que recaen no sólo sobre el paciente, sino también sobre el mago, sobre la familia y sobre los vecinos. Hemos comprobado que estas prescripciones constituyen auténticos ritos negativos, que a pesar de no ser totalmente obligatorios, se imponen a la observación de todos. A decir verdad, no es la sociedad la

que los sanciona con actos especiales, pues estos tabúes mágicos sólo tienen una sanción mecánica, se protegen a sí mismos por los efectos que necesariamente se siguen de su violación, aunque es la sociedad la que impone y mantiene la idea de estos efectos necesarios.

Los ritos negativos aislados y las precauciones populares no son las únicas prohibiciones dictadas por la magia. Con frecuencia el rito positivo está acompañado de toda una serie de ritos negativos; en concreto, todos aquellos que hemos descrito como preparación de la ceremonia ritual. El mago o la pareja mágica que ayuna, que permanece casta o que se purifica antes de actuar, testimonian con ello que sienten una especie de incompatibilidad entre las cosas que van a tocar o a hacer y su condición dentro de la vida normal. Sienten una resistencia y la magia no es para ellos un camino abierto. Las interdicciones y aprensiones que los ritos de salida imponen, se oponen a que dejen el mundo anormal en que han entrado, sin otros formulismos. De hecho, no han quedado indemnes; al igual que el sacrificio, la magia exige y produce un cambio, una modificación de espíritu que se traduce en la solemnidad de los gestos, en el cambio de voz e, incluso, en la adopción de un lenguaje nuevo que es el que corresponde a los espíritus y a los dioses. Los ritos negativos de la magia crean una especie de umbral donde el individuo abdica de sí mismo para transformarse en un personaje.

Tanto en magia como en religión, existe una estrecha correlación entre los ritos negativos y los positivos. Suponemos, sin haber encontrado, sin embargo, una demostración satisfactoria, que a todo rito positivo, a toda cualidad positiva, corresponden un rito y una cualidad negativa; al tabú del hierro, por ejemplo, corresponden las virtudes mágicas del forjador. Por facultativo que sea un rito positivo, siempre queda ligado, más o menos directamente, a un rito negativo que es obligatorio o que, al menos, está sancionado por unos efectos mágicos ineluctables. Tanto en magia como en religión, los seres y los actos, los agentes y los mitos, responden siempre a esta regla; las cosas mágicas más vulgares, los seres mágicos más familiares, el curandero del pueblo, la herradura de un caballo, inspiran siempre una especie de respeto. El rito mágico más sencillo, la más inocente de las sesiones espiritistas, están siempre acompañadas de una cierta aprensión, de una cierta duda y de una inhibición pasajera producida a veces por la repugnancia que la religión ordena frente a ellas. La magia atrae al mismo tiempo que repele. Con ello tocamos en el secreto o misterio de que se rodea y que desde un principio nos ha parecido su señal distintiva y donde ahora vemos la señal de las fuerzas colectivas que la crean. La magia tiene, por lo tanto, su propio sistema de prohibiciones rituales tan poco adventicias que contribuyen a caracterizarla. La magia se solidariza además, estrechamente con el sistema de prohibiciones colectivas, incluidas las religiosas, hasta tal punto que no se sabe si el carácter mágico tiene su origen en las prohibiciones o si, por el contrario, las prohibiciones nacen del carácter mágico. Los restos de comidas son mágicos porque son tabú y son tabú porque se tiene miedo a la magia para la que

sirven. La magia siente una auténtica predilección por las cosas prohibidas. La superación de los tabúes que se han violado, fuente de enfermedades y desgracias, es una de sus especialidades, haciendo con ella competencia a la función expiatoria de la religión. Explota en su beneficio la violación de tabúes, dando relevancia a todos los restos que la religión proscribe, como son los restos de sacrificios que han de ser consumidos o quemados, menstruaciones, sangre, etc. Esta es la forma en que la magia en su aspecto negativo, del cual acabamos de ver sus múltiples facetas, aparece como obra de la colectividad, pues ella es la única capaz de legislar de este modo, creando las prohibiciones y manteniendo repugnancias detrás de las cuales la magia se refugia.

Independientemente de que éstas se observan socialmente, uno se pregunta quién puede crear y alimentar semejantes aprensiones en ese ser teórico que es el individuo aislado. La experiencia repetida, en general, de aquello que es dañino para la especie, sólo conseguiría crear instintos que le prevendrían contra los peligros reales. Pero no se trata de esto, el espíritu está poblado de miedos quiméricos que sólo tienen su origen en la mutua exaltación de los individuos asociados. Pues, en efecto, si la quimera mágica es universal, los objetos que producen miedo varían según los grupos sociales; éstos han quedado señalados en las agitaciones colectivas, por una especie de acuerdo involuntario que se transmite tradicionalmente, y son especiales de cada sociedad. La superstición considerada quizá como la más extendida, la del mal de ojo, no se encuentra expresamente ni en Australia, ni en Melanesia, ni en América del Norte, ni siquiera, bajo una forma bien definida, en la India antigua o moderna no sometida a la influencia islámica.

Nuestra conclusión es, pues, que, en la misma raíz de la magia, se dan unos estados afectivos, creadores de ilusiones, y que estos estados no son individuales sino que son el resultado de los sentimientos típicos del individuo mezclados con los de toda la sociedad. Esta conclusión nos acerca a la teoría propuesta por Lehmann; éste, desde el punto de vista de la psicología del individuo, explica la magia, como ya se sabe, por los errores de percepción, las ilusiones y alucinaciones por un lado, y por los estados emotivos, agudos o subconscientes, de espera, de preposesión y de excitabilidad, por otro, extendiéndose tanto los unos como los otros desde el automatismo psicológico simple hasta la hipnosis.

Como él, nosotros vemos en la esperanza y en las ilusiones que ella crea, los fenómenos fundamentales de la magia. Incluso los ritos más vulgares, llevados a cabo mecánicamente, están acompañados de un mínimo de emociones, aprensiones y sobre todo de esperanzas. La fuerza mágica del deseo es tan consciente que gran parte de la magia sólo consiste en deseos; tal es el caso del mal de ojo, el de los enfermizos, el de los deseos y, en general, el de la mayoría de los encantamientos. Por otra parte, hemos comprobado que la dirección de la intención y la elección arbitraria, que juegan un papel preponderante en la determinación del

ritual y de las creencias mágicas concretas, tienen su origen en la atención exclusiva y en los estados de monoideísmo. Así ocurre en aquellos casos en que un mismo objeto sirve para dos ritos contrarios. Tomemos como ejemplo el de la madera de *arka,* la cual, una vez transformada en carbones encendidos, se entierra para hacer que cese la tormenta (el rayo, *arka*) y con la cual se levanta una hoguera para atraer el sol (*arka*). La misma idea puede dirigirse, a voluntad, en dos direcciones contrarias, sin que por ello se dé una contradicción. En general, la atención de los agentes de los ritos y la de los asistentes a ellos es tan intensa, y la consideran tan importante, que no permiten que se distraiga un solo instante sin que se produzca un perjuicio. La interrupción del rito de la brisa rompe el efecto y las sesiones de espiritismo no toleran la distracción. La frecuencia del tema, en los cuentos de magia popular, testimonia la importancia que se da a la continuidad de atención en los ritos. Así ocurre con la petición de un objeto durante un rito y en especial durante un rito de contramagia ejercido contra una bruja: aparece una vieja mujer, la bruja; pide prestado un objeto usual, y, si se la escucha, se rompe el hechizamiento.

Admitimos, pues, con Lehmann, que la magia implica una excitabilidad mental en el individuo y que se desarrolla una especie de hiperestesia, como ocurre con el buscador de agua, pero no admitimos que el mago pueda llegar por sí solo a ese estado y que en el mismo se sienta aislado. Detrás de Moisés, al tocar la piedra, estaba todo Israel y si Moisés hubiera dudado, Israel no hubiera dudado; detrás del zahorí, que sigue su varita, está toda la ansiedad del pueblo en encontrar las fuentes. Para nosotros, el estado del individuo está siempre condicionado por el estado de la sociedad. La teoría de un psicólogo como Lehmann lo que nos explica es que, en la magia moderna, la actuación de la sociedad es totalmente subconsciente, ya que quizá no se ha dado cuenta de ella y la ha descuidado. También estamos de acuerdo en que, en nuestra civilización, rara vez se celebra en grupo aquello que queda de la magia tradicional, pero no hay que dar mayor importancia a estas formas pobres y cadavéricas de la magia. En las sociedades primitivas donde los fenómenos son más complejos y ricos, es donde hay que buscar los hechos que expliquen los orígenes y que allí son colectivos. La experiencia de los psicólogos no puede desmentirnos porque, siempre que han podido observar la creación de nuevos hechos mágicos, han tenido que constatar que éstos nacen siempre en reuniones simpáticas, en el seno de pequeñas capillas de espiritistas o de ocultismo.

Conocemos sociedades en que la colaboración mágica es normal. En el área de extensión de las lenguas y civilizaciones malayo-polinesias, ritos mágicos tan importantes como el de la caza, la pesca o la guerra se celebran en grupo y además están acompañados generalmente de ritos negativos que ejecuta toda la sociedad. Entre estas observancias, las más importantes y desarrolladas son los tabúes de la pureza. Durante la ausencia del marido que está guerreando, cazando o pescando, se exige a la mujer la más estricta castidad. Todo aquello que rompa el orden doméstico o la

paz del pueblo pondría en peligro la vida o el éxito de los que están ausentes. Se produce una estrecha solidaridad entre éstos y los que permanecen en casa. La conciencia de esta solidaridad se manifiesta en aquellas disposiciones legales que, como ocurre en Madagascar, conducen a una legislación especial sobre el adulterio; este crimen doméstico, en tiempo de paz, sólo está castigado con sanciones civiles, pero en tiempo de guerra se castiga con la muerte. Estas prácticas colectivas no son exclusivas del mundo malayo-polinesio, lo que ocurre es que es donde mejor se han conservado; por otra parte, su ausencia en otras magias no debe chocarnos, porque son cosas mal definidas e inestables cuya transformación ha tenido que ser muy rápida: unas veces han sido sancionadas por la religión, quedando absorbidas por ella, o bien se han descompuesto, un poco al azar, en prácticas populares llevadas a cabo individualmente, sin que su origen siga siendo aparente. Gran cantidad de ritos simpáticos negativos de la vida agrícola o pastoril cuyo carácter arbitrario nos intriga, tienen que ser los restos de sistemas colectivos semejantes.

Las observaciones negativas de que hablamos denotan que los ritos que las rodean no afectan sólo a los que las ejecutan, sino también a todos sus asociados naturales. Son actos públicos bajo los cuales descansa una cierta mentalidad pública. Aunque el acto mágico ocurra en sólo una parte, todo un medio social se siente ligado a él. En torno a ese acto se crea un círculo de espectadores apasionados que quedan inmóviles, absortos e hipnotizados por el espectáculo. Como el coro en el drama antiguo, se sienten tan actores como espectadores de la comedia mágica. Toda la sociedad está en un estado de esperanza y de preposesión en la que todavía hoy vemos a los cazadores, pescadores y jugadores cuya superstición es legendaria. La reunión de ese grupo, así afectado, crea un estado mental en que florecen las falsas percepciones, las ilusiones propagadas inmediatamente y la constatación de los milagros que son su consecuencia. Los miembros de estos grupos son experimentadores que han acumulado toda suerte de errores posibles, están en un estado constante de aberración en que cualquier relación accidental puede transformarse en una ley, en que cualquier coincidencia se transforma en regla para todos.

La colaboración mágica no se limita al inmovilismo o a la abstención. Puede ocurrir que todo el grupo entre en acción. El coro de los espectadores no se contenta con ser un actor mudo. A los ritos negativos de magia pública se unen en estas mismas sociedades malayo-polinesias ritos públicos de magia positiva. El grupo persigue, por medio de su acción, su única y preconcebida finalidad. Los textos antiguos relativos a Madagascar dicen que, durante la expedición de los hombres, las mujeres debían velar continuamente, manteniendo el fuego y bailando sin parar. Los ritos positivos, que eran todavía más inestables que los negativos, han desaparecido de entre las costumbres de los hovas, aunque han persistido entre los dayaks: cuando los hombres salen a la caza de cabezas, las mujeres han de llevar sables que no tienen que dejar caer; todo el pueblo, incluidos viejos y niños, tienen que levantarse temprano, ya que el guerrero

que está lejos se levanta temprano. En las tribus marítimas de Nueva Guinea, durante la caza, la pesca y la guerra a las que van los hombres, las mujeres bailan toda la noche. Dice Frazer que, en estas costumbres, se dan casos de *savage telepathy*, que es telepatía activa. Todo el cuerpo social se ve animado de un mismo movimiento; el individuo desaparece para transformarse en una pieza más de la maquinaria, o mejor en radio de la rueda, cuyo entorno mágico de danzas y cantos sería la imagen ideal, quizá primitiva, pero que con certeza se reproduce en nuestro días en los casos que hemos citado, y seguramente también en otras partes. Este movimiento rítmico, uniforme y continuo es la expresión inmediata de un estado mental en que la conciencia individual se ve acaparada por un único sentimiento, una única idea, alucinante, la del fin común. Los cuerpos se mueven todos al mismo vaivén, las caras llevan todas la misma máscara y las voces producen el mismo grito, todo eso sin tener en cuenta la profunda impresión producida por la cadencia, la música y el canto. Al ver en todas las caras la imagen del deseo y al oír de todas las bocas la prueba de su certeza, cada uno se siente unido, sin resistencia posible, a la convicción común. Confundidos por la danza y en la fiebre de su exaltación, forman un solo cuerpo y una sola alma. Sólo en ese momento se realiza auténticamente el cuerpo social, ya que cada una de sus células, los individuos, se sienten en ese momento tan unidos como las del organismo individual. En estas condiciones (que ya no se producen en nuestras sociedades, ni siquiera con las masas más sobreexcitadas, pero que se siguen produciendo en otros sitios), el consentimiento universal puede llegar a producir realidades. Las mujeres dayaks al bailar y llevar los sables están, de hecho, en la guerra; ellas la hacen de esa manera y por eso creen en el éxito de su rito. Las leyes de psicología colectiva violan en este caso las leyes de psicología individual. La serie de fenómenos generalmente sucesivos, como son el deseo, la idea, el movimiento muscular y la satisfacción del deseo, se hacen en este caso simultáneos. La creencia mágica se impone porque la sociedad gesticula, y ésta gesticula debido a la creencia mágica. Se ha dejado de estar en presencia de individuos aislados que creen cada uno por sí mismo en su magia, para estar ante un grupo entero que cree en la suya.

En la vida de las sociedades, los fenómenos que crean conscientemente, por así decirlo, lo social, son raros. La sociedad no necesita poner todos esos fenómenos en movimiento para que se produzcan estados mentales semejantes, como queda demostrado con las conocidas descripciones de los ritos destinados a producir lluvia. Entre los pitta pitta del centro de Queensland, cuando la sociedad desea la lluvia, no se limita a asistir de lejos a las operaciones del jefe y del grupo de brujos que, entre otros ritos, aplastan los bastones en el agua; una vez celebrada la ceremonia, todos cantan a coro con ellos, al borde del charco, y una vez vueltos al campo, se rascan a cual mejor durante todo un día, mientras continúan monótonos los cantos. En estos ritos, la sociedad sólo actúa por partes. Existe, por decirlo así, la sociedad entre el trabajo mental y el trabajo manual, entre el grupo de

sugestionadores y el de los sugestionados, aunque estos dos grupos son totalmente solidarios. Aunque estén separados, aunque el contacto cese, subsiste la unión simpática que sigue actuando a distancia, produciendo acciones y reacciones que no son menos violentas. Tanto los actores como los espectadores tienen las mismas ideas, ilusiones y deseos, lo cual hace que su magia sea común.

Esta observación puede generalizarse. La presencia de la sociedad en torno al mago, que parece cesar cuando aquél se retira a su encierro, se manifiesta, por el contrario, más real que nunca, ya que es ella la que le obliga a recogerse permitiéndole sólo salir para actuar. La impaciencia del grupo, impaciencia que le pone en tensión, es la que le entrega el grupo, pues le deja preparado para dejarse fascinar por las simulaciones, de las cuales a veces el mago es la primera víctima. La espera febril y las anticipaciones que produce se comprenden, si se piensa que se trata de necesidades económicas comunes terriblemente apremiantes para las tribus agrícolas o pastoriles, e incluso cazadoras, o en cualquier caso para los pueblos que viven bajo la influencia del clima continental. El cuento recogido en Australia central por la señora Langloh Parker describe admirablemente el estado de ánimo de una tribu que tiene necesidad de lluvia, la forma en que aquélla obliga al mago a actuar y la influencia que se reconoce a dicho mago, influencia que llega a producir un verdadero diluvio que éste consigue detener.

Del mismo modo que la magia de los hacedores de lluvia se hace en parte en público, la magia médica que se lleva a cabo en familia nos permite poner en evidencia estados sociales muy característicos. En ésta vemos, bien es verdad, un grupo social mínimo, pero perfectamente organizado, con un jefe, el mago, que representa la autoridad y el poder y un embrión de público lleno de esperanza, de miedo, de credulidad y de ilusión. La acción sugestiva de una parte sobre la otra es indudable. Todavía en nuestros días tenemos ejemplos de estos estados de grupos elementales en la magia médica de Malasia, tanto en la sometida a la influencia hindú como en la islamizada. En Borneo, en torno a Detroits y entre los chames, en Indochina, nos encontramos con que la familia, la bruja o el brujo y el paciente forman, en el momento de la consulta, una especie de congreso espiritista, en el cual la administración de las medicinas es un momento secundario en relación con las demás operaciones. Hay que admitir que, en general, los ritos médicos son altamente sugestivos, no sólo para el enfermo, sobre cuyo estado estamos bien informados, sino también sobre los asistentes, cuyo ánimo está en tensión y para los cuales los gestos del mago, y a veces sus trances, les fascinan llegando hasta lo más profundo de su alma.

Entre los hechos que acabamos de citar, los ritos médicos tienen un carácter mágico indiscutible y responden ampliamente a la definición que hemos dado de ritos mágicos, pero los otros ritos, en especial aquellos en que hemos visto manifestarse los estados sociales más perfectos, tienen un carácter público y obligatorio que responde mal a esa definición. ¿Nos

preguntamos entonces si no hemos dado una explicación de la magia que no es única, ya que los fenómenos sociales en que encontramos su explicación se producen durante la celebración de ritos que son públicos, no precisamente porque sean mágicos, sino porque responden a necesidades públicas y que, en consecuencia, llevan en sí el signo de la religiosidad y del culto? En ese caso, hemos dado una explicación del carácter colectivo, no de la magia, sino de la religión, cometiendo el error de lógica de que ésta contiene a aquélla. Después de haber distinguido cuidadosamente la magia de la religión, permaneciendo constantemente en el campo de la magia, nos habríamos introducido subrepticiamente en el campo de la religión. A esta objeción podemos contestar diciendo que los hechos en cuestión no son exclusivamente religiosos, aunque no se les haya considerado así por la mayor parte de los historiadores y teóricos que nos han precedido, ya que éstos los han venido incluyendo entre los hechos mágicos y que, en realidad, desde el momento en que se han realizado, son en parte mágicos. De hecho, aunque se puede decir que los ritos de los hacedores de magia son casi religiosos, no se puede negar que el papel principal está representado por un personaje que, en general, hace también el oficio de brujo maléfico.

Nos queda, pues, por analizar los ritos en que no hay mago, ya que se llevan a cabo en coro por todo un grupo. Estos son religiosos sólo en parte, y, por otra parte, aunque han dado lugar a culto, no se les ve aparecer bajo la forma de culto organizado. En ellos sólo se da una tonalidad religiosa; son propicios a que la religión nazca de ellos, pero todavía no ha nacido. Estos ritos comprenden, además, dos de los caracteres secundarios de la magia, a saber: la obligatoriedad y la eficacia mecánica directa sin que haya intermediarios espirituales diferenciados. Es decir, nos creemos autorizados a pensar que estamos en presencia de hechos que perpetúan aquellos donde se ha debido formar la noción de *mana*. Las mujeres dayaks todas juntas llevan a cabo fatalmente, en sus danzas guerreras, esa síntesis que es el juicio mágico, síntesis que implica la noción de *mana*. En efecto, la danza es su forma de colaborar en la guerra, colaboración que se siente y cree totalmente eficaz. Para ellas no hay ni distancia ni tiempo, se creen sobre el campo de la guerra. Las formas experimentales de la idea de causa no existen para ellas, no hay más causa que la causalidad mágica. Su conciencia está absorbida por la sensación de su poder y de la impotencia de las cosas, hasta el punto que toda prueba contraria de la experiencia sólo puede explicarse como obra de los poderes contrarios a los suyos, pero de su misma naturaleza. Su sensibilidad está absorbida por el profundo sentimiento de su existencia como grupo de mujeres y por la relación en que se encuentran frente a sus guerreros, sentimiento que se traduce en la idea de su propio poder y en las relaciones de este poder frente a los hombres. Cuanto adivinamos de su creencia, está en armonía con la enumeración que hemos hecho de los caracteres de la noción de *mana*. Podría decirse que estas mujeres son presa de un monoideísmo que gravitaría en torno a esa noción; en otras

palabras: que sus ideas, sus tendencias y sus actos se ordenan según la categoría de *mana*. No encontramos pruebas, por el contrario, de que en su ánimo se dé esa concreta noción de cosa sagrada que es la manifestación del estado religioso.

A decir verdad, la noción de *mana* no nos ha parecido más mágica que religiosa, pero como para nosotros es la idea madre de la magia, ya que los hechos que describimos son los que mejor le corresponden, estamos seguros de encontrarnos ante hechos-matrices de magia, aunque bien es verdad que también creemos que son hechos-matrices de religión. En otra parte encontramos que tanto los unos como los otros tienen un origen común. Y si por el estudio de estos hechos hemos demostrado que la magia nace de estados afectivos sociales, no nos disgusta consolidar, a la vez, la hipótesis que ya habíamos mantenido con relación a la religión.

Los hechos que hemos interpretado no se dan sólo en el mundo malayo-polinesio u oceánico. Son universales. Las observaciones colectivas que dan muestra de la solidaridad mágica de una familia o de un grupo, se producen también en Europa. Hemos constatado en diversos puntos de Francia que la mujer se purga al mismo tiempo que el marido. Sin embargo, éstos son muestras de estados que ya han desaparecido, y sólo expresan ligeramente la existencia de una auténtica solidaridad de creencias y sentimientos entre aquellos seres que practican ese tipo de ritos a un mismo tiempo. Las asambleas mágicas son igualmente universales, sin que en ningún sitio la masa haya permanecido inerte. Ese tipo de asambleas, así como los sentimientos que producen, han quedado perpetuados por la curiosidad impaciente de los mirones que se reúnen, en nuestras ferias, en torno a los charlatanes, vendedores de panaceas. Lo poco que sabemos de estos hechos creemos que es suficiente para poder generalizar nuestras conclusiones, aunque deseamos que una investigación futura más detallada verifique algún día su certeza. Estamos íntimamente persuadidos que siempre, en el origen de estas manifestaciones, se encontrará un estado de grupo, bien sea porque la magia lo ha copiado de una religión antigua o extranjera, bien porque se haya formado en el mismo seno de la magia.

Durante todo el curso de su historia, ésta ha provocado estados colectivos de sensibilidad. Las epidemias de brujas durante la Edad Media son la mejor prueba de la asombrosa sobreexcitación social de la cual la magia ha sido la causa. La Inquisición, al quemar más brujas de las que había en realidad, producía con ello muchas más, imprimiendo en todos los espíritus la idea de la magia, idea que producía una profunda fascinación. Con asombrosa rapidez se producían conversiones en masa. En los escritos de los procesos por brujería se puede ver cómo las brujas se buscaban, se entrevistaban y cómo reclutaban prosélitos y acólitos. Su iniciativa sólo se ponía en movimiento cuando se encontraban en grupo. Era necesario, como mínimo, la presencia de dos para que intentaran alguna experiencia dudosa. Una vez reunidas, tomaban conciencia del misterio que las protegía. En la historia de la bruja Marie-Anne de La Ville, condenada en 1711, se puede ver hasta qué punto los buscadores de teso-

ros que gravitan en torno a ella alimentaban la fe de su mutua excitación. Sin embargo, el grupo mágico, por grande que sea, no se basta a sí mismo. Después de cada decepción de los asociados, necesitan el apoyo de las esperanzas que les aportarán los nuevos reclutados. El mago de Moulins, el artesano Jean Michel, de quien ya hemos hablado, mantenía su certeza al contacto con la creencia de su juez y hacía confesiones por el placer de hablar de magia.

El mago recibe de fuera un perpetuo apoyo. La creencia en la magia, todavía viva en algunos rincones de nuestras sociedades y todavía generalizada hace apenas un siglo, es el signo más real y vivo de ese estado de inquietud y sensibilidad social en el que flotan todas las ideas vagas, las esperanzas y los temores vanos a los cuales da cuerpo lo que todavía subsiste de la antigua categoría de *mana*. En la sociedad, hay un inagotable fondo de magia difusa del cual el mago extrae su saber y al que explota conscientemente. Parece como si en torno a él, pero a distancia, se formara un inmenso cónclave mágico y es lo que explica esta atmósfera especial en que vive el mago y que le acompaña por todas partes. Por alejado que esté del siglo, no se siente realmente separado de él. Su conciencia de individuo se ve profundamente alterada por ese sentimiento. Cuando reflexiona sobre su estado, llega a pensar que su poder mágico le es extraño; lo recibe de fuera, él es sólo su depositario. Sin embargo, sin su poder, su ciencia de individuo es inútil. Próspero no es el dueño de Ariel; adquiere su poder mágico cuando le libra del árbol en que le había encerrado la bruja Sycorax, aunque sólo bajo una condición y durante un tiempo. Cuando le devuelve al aire, a la naturaleza y al mundo, ya no es más que un hombre y puede quemar sus libros.

Now my charms are all o'erthown,
And what strength I have's mine own;
Which is most faint

La magia ha recordado siempre, a lo largo de su existencia, su origen social. Cada uno de sus elementos, de sus agentes, de sus ritos y representaciones, no sólo perpetúa el recuerdo de esos estados colectivos originales, sino que además los reproduce de forma atenuada. Todos los días la sociedad ordena, por así decirlo, nuevos magos, realiza ritos y escucha cuentos inéditos que son siempre los mismos. La creación de la magia por la sociedad es continua a pesar de estar interrumpida en cada instante. En la vida de cada día, se repiten sin cesar las emociones, impresiones e impulsos que dieron origen a la noción de *mana*. Las costumbres populares se rompen continuamente por aquello que parece deshacer el orden de las cosas, la sequía, la riqueza, la enfermedad, la muerte, la guerra, los meteoros, las piedras con formas especiales, los individuos anormales, etcétera. Ambrosio Paré creía en la virtud universal de la piedra de Bezoar, que el emperador Rodolfo había recibido del rey de Portugal. A esta actitud se debe que lo anormal sea *mana*, es decir, mágico o producto

de la magia. Por otra parte, todo lo mágico es eficaz porque la esperanza de todo el grupo da una realidad alucinante a las imágenes que suscita esa esperanza. Ya hemos visto cómo en algunas sociedades el enfermo que se ve abandonado por el mago muere o cómo sana de confianza, pues hasta este punto puede llegar la sugestión colectiva y tradicional. El mundo de la magia está lleno de esperanzas de generaciones, de sus ilusiones tenaces, de la esperanza concreta en fórmulas. En el fondo no es más que esto, lo cual le confiere una objetividad superior a la que tendría si no fuera más que un conjunto de falsas ideas individuales, una ciencia primitiva y aberrante.

Sobre este fondo de fenómenos sociales hay que señalar que la magia, una vez que se diferencia de la religión, se separa también de los fenómenos individuales. Una vez encontrados bajo la magia, que habíamos definido por su carácter individualista, esos fenómenos sociales, podemos volver a ocuparnos de ellos, ya que si es totalmente imposible comprender la magia sin el grupo mágico, podemos, sin embargo, pensar que el grupo mágico se ha descompuesto en individuos. Podemos también ver con toda facilidad cómo las necesidades públicas colectivas del pequeño grupo primitivo se han transformado en necesidades individuales muy generales. A lo cual todavía se añade más fácilmente, que una vez recibida esa sugestión definitiva que es la educación y la tradición, la magia ha llegado a vivir como un fenómeno individual.

La educación mágica, como la científica o la técnica, ha sido recibida generalmente de individuos. Clara demostración a este respecto es la forma de transmisión de los ritos mágicos entre los cherokees. Ha existido una enseñanza mágica y unas escuelas de magos. No hay duda de que, para enseñar la magia a los individuos, se hacía necesario hacerla inteligible por medio de individuos. De acuerdo con esto, se elaboró la teoría experimental o dialéctica, la cual, naturalmente, menospreció los datos colectivos inconscientes. Los alquimistas griegos y los magos modernos a continuación han intentado deducirla de los principios filosóficos. Por otra parte, las magias, incluidas las más primitivas y populares, han intentado justificar sus recetas por medio de las experiencias anteriores. Las magias se han desarrollado, además, haciendo uso de las investigaciones objetivas, de las experiencias auténticas; se han ido enriqueciendo progresivamente de los descubrimientos, ya fueran auténticos o falsos. De este modo, se ha ido reduciendo cada vez más la participación de la colectividad dentro de la magia, a medida que ésta se iba despojando de todo lo que podía dejar a un lado de *a priori* y de irracional. Gracias a ello, se ha acercado a las ciencias, pues en definitiva se asemeja a ellas en cuanto se dice resultado de experiencias y de deducciones lógicas llevadas a cabo por individuos. Gracias a ello se asemeja también y cada vez más a la técnica, ya que como ella responde a las mismas necesidades positivas e individuales. La magia intenta conservar sólo lo colectivo de su carácter tradicional; toda su labor teórica y práctica es obra de individuos que son los únicos que hoy la explotan.

CAPÍTULO V

CONCLUSION

La magia es, pues, un fenómeno social. Sólo nos queda determinar cuál es el lugar que ocupa entre los demás fenómenos sociales, abstracción hecha de los hechos religiosos, de los cuales nos ocuparemos en otro momento. Cuales sean sus relaciones con el derecho y la costumbre, con la economía y la estética, con el lenguaje, por curiosas que sean, no nos interesan por el momento. Entre estos hechos y la magia sólo hay un intercambio de influencias. La magia sólo tiene un auténtico parentesco con la religión, por un lado, y con la técnica y la ciencia, por el otro.

Acabamos de decir que la magia tiende a hacerse semejante a la técnica a medida que se individualiza y se especializa en la persecución de sus diversos fines. Entre estos dos géneros de hechos, más que una similitud exterior, hay una identidad de función, ya que, como hemos visto en nuestra definición, ambos tienden al mismo fin. Mientras que la religión tiende hacia la metafísica y se absorbe en la creación de imágenes ideales, la magia sale de la vida mística para mezclarse con la vida laica y servirla. La magia tiende a lo concreto y la religión a lo abstracto. Trabaja en la misma dirección que nuestras técnicas, nuestras industrias, nuestra medicina, nuestra química y mecánica, etc. La magia es fundamentalmente un arte de hacer y los magos han utilizado con mesura su *savoir-faire,* su mano izquierda, en habilidad manual. La magia es el campo de la producción pura, *ex nihilo*; realiza con palabras y gestos lo que la técnica consigue con el trabajo. Por suerte, el arte mágico no ha gesticulado siempre en el vacío. Ha trabajado sobre materias, ha hecho auténticas experiencias e incluso descubrimientos.

Sin embargo, puede afirmarse que es la más fácil de las técnicas. Evita el esfuerzo porque consigue reemplazar la realidad por las imágenes. Hace nada o casi nada, pero hace creer todo, tanto más fácilmente cuanto que pone al servicio de la imaginación individual las fuerzas y las ideas colectivas.

El arte de los magos sugiere los medios, amplía las virtudes de las cosas, anticipa los efectos y con ello satisface plenamente los deseos y las esperanzas alimentadas en común durante generaciones. La magia da forma a los gestos mal coordenados e impotentes que expresan los deseos de los individuos y, al transformarlos en ritos, los hace eficaces.

Hay que decir que esos gestos son esbozos de técnicas. La magia es a la vez un *opus operatum* desde el punto de vista mágico y un *opus ino-*

perans desde el punto de vista técnico. La magia, por ser una técnica en su fase infantil, es la técnica más antigua. La historia de la técnica nos enseña que entre ella y la magia hay unos lazos genealógicos y que debido a su carácter místico ha colaborado en su formación, aportando una cobertura bajo la cual ha podido desarrollarse, siempre que ha prestado su autoridad y eficacia en los ensayos prácticos pero tímidos de los magos técnicos, ensayos que hubieran sido un fracaso sin ella. Algunas técnicas de objetivo complejo, de acción insegura y de método delicado como son la farmacia, la medicina, la cirugía, la metalurgia y la esmaltación (estas dos últimas herederas de la alquimia) no hubieran podido sobrevivir sin el poyo de la magia, que casi las absorbió con objeto de que perduraran. Podemos decir sin equivocarnos que la medicina, la farmacia, la alquimia y la astrología se han desarrollado dentro de la magia en torno a un núcleo, lo más reducido posible, de descubrimientos puramente técnicos. Nos atrevemos a suponer que otras técnicas más antiguas, quizá más simples y separadas antes de la magia, han sido confundidas con ella en los orígenes de la humanidad. Hewitt dice, a propósito de los Woivorung, que el clan local que abastece las bardas mágicas es también propietario de la cantera de sílex adonde acuden todas las tribus de los alrededores a aprovisionarse de instrumentos. Quizá este hecho sea fortuito; sin embargo, nos parece que aclara la forma en que se produjo la invención y fabricación de los primeros instrumentos. Para nosotros la técnica es como un germen que se ha desarrollado en el terreno de la magia, desposeyéndola. Lo primero que ha abandonado es cuanto de místico había tomado de ella, de tal manera que los procedimientos han ido modificando su valor, y de la virtud mística que se les atribuía, se redujeron a una acción mecánica: el masaje médico nace de los curanderos.

La magia está ligada a la ciencia del mismo modo que a la técnica, pues no es sólo un arte práctico, sino un tesoro de ideas. La magia da gran importancia al conocimiento, siendo uno de los principales resortes; ya hemos visto infinidad de veces cómo saber es poder. Mientras la religión tiende en sus elementos intelectuales hacia la metafísica, la magia que hemos visto más interesada de lo concreto, se ocupa del conocimiento de la naturaleza. En seguida crea una especie de índice de plantas, de metales, de fenómenos y de los seres en general, además de una especie de repertorio básico de ciencias astronómicas, físicas y naturales. De hecho, algunas ramas de la magia como la astrología y la química fueron, en Grecia, física aplicada; con razón, pues, los magos recibieron el nombre de φύσικοι considerándose la palabra φυσικός sinónimo de magia.

Los magos han intentado a veces sistematizar sus conocimientos y sentar principios. Cuando se elabora una teoría semejante en el seno de las escuelas mágicas, se realiza por medio de procedimientos racionales e individuales. Durante este trabajo doctrinal, los magos dejan, lo más de lado posible, la mística, y de este modo la magia adquiere el aspecto de una auténtica ciencia. Así ocurrió en las últimas etapas de la magia griega. «Quiero indicarte cómo es el pensamiento de los antiguos», dice el alqui-

mista Olympiodoro, «y decirte que, siendo filósofos, utilizan el lenguaje de los filósofos y aplican la filosofía al arte por medio de la ciencia» καὶ παρεισήνεγκαν τῇ τεχνῇ διὰ τῆς σοφίας τὴν φιλοσοφίαν (Olympiodoro, II, 4; Berthelot, *Coll. des anciens Alchimistes grecs*, I, pág. 86).

No hay duda de que en las sociedades primitivas parte de las ciencias han sido elaboradas por los magos. Los magos alquimistas, los magos astrólogos, los magos médicos, fueron, en Grecia, en la India y en muchas otras partes, los fundadores y los operarios de la astronomía, de la física, de la química y de la historia natural. Se puede suponer, sin temor a equivocarse, como ya lo hemos hecho con relación a la técnica, que otras ciencias más simples han estado unidas por lazos genealógicos con la magia. Las matemáticas deben mucho a las investigaciones sobre los dados mágicos o sobre las propiedades mágicas de los números o de las figuras. Este tesoro de ideas, recogidas por la magia, ha sido durante mucho tiempo el capital que las ciencias han desarrollado. La magia ha alimentado a las ciencias y los magos a los sabios. En las sociedades primitivas sólo los brujos gozaban del tiempo necesario para dedicarse a observar la naturaleza y pensar o soñar sobre ella. Se ocuparon de ello como profesión. También se puede considerar cierto que, en las escuelas de magia, se creó una tradición científica y un método de educación intelectual que las constituyó en las primeras academias. En las primeras etapas de la civilización, los magos son sabios, y los sabios, magos. Sabios y magos son los que están sujetos a metamorfosis en las tribus australianas, como en la literatura céltica lo son Amairgen, Taliessin, Talhwiaru y Gaion, profetas, astrólogos, astrónomos y físicos, que adquirieron sus conocimientos y leyes de la naturaleza en el caldero de la bruja Ceridwen.

Por alejados que nos sintamos de la magia, no estamos totalmente separados de ella. Las ideas de suerte y mala suerte, la de quintaesencia que nos son todavía hoy tan familiares, se acercan mucho a la idea de magia. Ni la técnica, ni la ciencia, ni incluso los principios rectores de nuestra razón han quedado limpios de su mancha original. No es temerario pensar que, en gran parte, las nociones de fuerza, de causa, de fin y de sustancia tienen algo de no positivo, de místico y de poético, ligado a las viejas costumbres del pensamiento del que nació la magia y que al espíritu humano le está costando independizarse de ello.

Creemos encontrar en el origen de la magia la primera expresión de las representaciones colectivas que han sido después fundamento del entendimiento individual. En este sentido, nuestro trabajo no es sólo, como decíamos al principio, un capítulo de sociología religiosa, sino que además ha contribuido al estudio de las representaciones colectivas. Esperamos que la sociología general se beneficiará de ello, ya que creemos haber demostrado a propósito de la magia que un fenómeno colectivo puede adoptar formas individuales.

APENDICE

Hasta ahora la historia de las religiones se ha estructurado sobre la base de ideas indecisas. Posee ya un rico bagaje de hechos auténticos e instructivos, que servirán algún día de abundante material para la ciencia de las religiones, aunque estos hechos están clasificados al azar bajo rúbricas imprecisas; incluso su descripción está viciada por errores de vocabulario. Las palabras magia y religión, oración y encantamiento, sacrificio y ofrenda, mito y leyenda, dios y espíritu, etc., han sido empleadas indistintamente las unas por las otras. La ciencia de las religiones carece de una nomenclatura científica. Su labor debe comenzar por deshacerse de la existente. Nuestro deseo es no sólo definir las palabras, sino crear clases naturales de hechos y, una vez constituidas, intentar un análisis explicativo lo más profundo posible. Estas definiciones y explicaciones nos aportarán unas nociones científicas, es decir, una idea clara sobre las causas y sus relaciones.

Con esta intención, hemos estudiado el sacrificio. Lo elegimos como objeto de estudio porque nos parecía era uno de los actos más típicos religiosos. Tratamos de explicar su mecanismo y la multiplicidad de las funciones a las que se le dedica, una vez realizado el rito; en resumen: hemos tratado de justificar el lugar importante que ocupa dentro del conjunto del sistema religioso.

Ese primer problema hizo surgir otros. Al estudiar el sacrificio nos dimos cuenta de lo que es un rito. Su universalidad, su constancia, la lógica de su desarrollo, le han dado, a nuestros ojos, una necesidad muy superior a la autoridad del acuerdo legal que parecía suponer su observancia. Por esto hemos considerado que el sacrificio, y en general todos los ritos, están profundamente enraizados en la vida social. Por otra parte, el mecanismo del sacrificio sólo se explica, a nuestro parecer, por la aplicación lógica de la noción de lo sagrado, aplicación que creemos nos corresponde y la cual tomamos como punto de partida. En nuestra conclusión afirmamos, además, que las cosas sagradas que el sacrificio pone en juego, no son un sistema de ilusiones propagadas, sino de cosas sociales reales. Por último, hemos comprobado que las cosas sagradas se consideran como una fuente inagotable de fuerzas capaces de producir una infinidad de variados efectos. En la medida en que consideramos el sacrificio como un rito representativo de todos los demás, llegamos a la conclusión general de que la noción fundamental a todo ritual, cuyo análisis es el objeto de nuestro estudio, es la noción de lo sagrado.

Sin embargo, esta primera generalización es defectuosa porque es el resultado del estudio de un hecho demasiado concreto y al cual no hemos despojado de sus características diferenciales. Le hemos considerado exclusivamente como un rito religioso y no simplemente como un rito. ¿Es, pues, posible que nuestra inducción sólo sea válida para los ritos religiosos? ¿De qué cualidad religiosa dependerá? ¿Se puede extender a todos los ritos, sean o no religiosos? Aún cabe preguntarse: ¿hay otros ritos además de los religiosos? Esto está aceptado implícitamente, puesto que se habla de ritos mágicos. En efecto, la magia comprende todo un conjunto de prácticas que se está de acuerdo en comparar con las de la religión. Si en alguna parte hay ritos, además de los que se denominan religiosos, sin duda alguna es en la magia.

Con objeto de comprobar y ampliar las conclusiones de nuestro trabajo, nos hemos visto obligados a hacer de la magia el objeto de nuestro segundo estudio. Si encontrábamos en la base de la magia nociones relacionadas con la noción de sagrado, podíamos extender a todas las técnicas místicas y tradicionales, lo que se ha demostrado como válido en relación con el sacrificio, ya que los ritos mágicos son precisamente los que, a primera vista, aparentan hacer intervenir los menos poderes sagrados.

Puede imaginarse cuál es el interés de estas investigaciones que nos conducirán a una teoría general del rito. Sin embargo, nuestros deseos no se limitan a esto. Intentamos realizar al mismo tiempo una teoría de la noción de lo sagrado, pues si encontramos en la magia nociones de este tipo, tendremos una idea muy distinta de su alcance, de su generalidad y de su origen.

Para ello nos hemos encontrado con una grave dificultad, que es una de las razones por las que hemos realizado este trabajo. Hemos dicho que la noción de sagrado es una noción social, es decir, producto de la actividad colectiva. De hecho, muchas prescripciones y prohibiciones aparecen como resultado de una especie de acuerdo. Tenemos, pues, que sacar la conclusión de que las prácticas mágicas, resultado de esa noción o de otras semejantes, son hechos sociales del mismo tipo que los ritos religiosos. Sin embargo, los ritos mágicos no se presentan normalmente bajo este aspecto. Practicados por individuos aislados del grupo social que actúan en interés propio o en el de otros individuos y en su nombre, exigen mucho más del ingenio y del *savoir-faire* de sus realizadores. En estas condiciones, ¿cómo es que la magia puede proceder, en última instancia, de una noción colectiva como la de lo sagrado y cómo puede desarrollarla? Nos encontramos ante un dilema: o la magia es colectiva o la noción de lo sagrado es individual. Para resolverlo hemos de averiguar si los ritos mágicos tienen lugar en un ambiente social, pues si encontramos ese ambiente en la magia, habremos demostrado que una noción de naturaleza social como es la de lo sagrado puede actuar en magia y será un simple juego demostrar que así funciona en realidad.

Nos encontramos ahora ante el tercer aspecto productivo de nuestro estudio. Pasamos de la observación del mecanismo del rito al estudio del medio ambiente de los ritos, pues sólo en ese ambiente encontraremos la razón de ser de las prácticas del individuo mago.

Lo que vamos a analizar no es una serie de ritos, sino el conjunto de la magia, que es el ambiente de los ritos mágicos. Esta descripción nos permitirá resolver, a continuación, la controversia de la relación entre magia y religión. Por el momento, sin prohibirnos tocar el tema, no nos detendremos en él con objeto de conseguir nuestra primera finalidad. Queremos comprender la magia antes de hacer su historia. Dejamos de lado por el momento, reservándolo para una próxima memoria, los hechos nuevos que esta investigación puede aportar a la sociología religiosa. Nuestro deseo ha sido, por otra parte, salir del círculo de nuestras preocupaciones habituales, demostrando cómo, en la magia, el individuo aislado actúa sobre fenómenos sociales.

El objetivo que nos hemos designado exige un método diferente del que hemos utilizado en el estudio del sacrificio. No resultaría posible, o mejor, no resultaría útil proceder a un análisis, aunque fuera bastante profundo, de un número determinado, aunque considerable, de ceremonias mágicas. La magia no es, como es el sacrificio, una de esas costumbres colectivas que se pueden analizar y describir sin temor a perder la conciencia de que tiene una realidad, una forma y una función diferenciadas. Es una institución, pero sólo en un grado mínimo. Es una especie de acciones y creencias mal definidas y mal organizadas, incluso para quien la pone en práctica y cree en ella. No conocemos sus límites *a priori* y, en consecuencia, no estamos en estado de elegir, acertadamente, los hechos típicos que representen la totalidad de los hechos mágicos. Primeramente tendremos que hacer una especie de inventario que nos permitirá concretar aproximadamente el campo en que ha de realizarse nuestra investigación. No podremos tomar en consideración, independientemente, una serie de ritos aislados, sino que tendremos que tomar en consideración, al mismo tiempo, todo lo que constituye la magia, es decir, en primer lugar describirla y definirla. En el análisis que van a ver a continuación no nos guiaremos por el orden de sucesión de los diversos momentos de un rito. Nuestro estudio recaerá no tanto sobre el plan y la composición de los ritos, cuanto sobre la naturaleza de los medios de acción de la magia, independientemente de su aplicación sobre las creencias que implica, sobre los sentimientos que provoca y sobre los agentes que la llevarán a cabo.

SEGUNDA PARTE

ENSAYO SOBRE LOS DONES. RAZON Y FORMA DEL CAMBIO EN LAS SOCIEDADES PRIMITIVAS

Estudio publicado en *Année Sociologique*, segunda serie, 1923-1924, t. I.

INTRODUCCIÓN

SOBRE LOS DONES Y SOBRE LA OBLIGACION DE HACER REGALOS

Veamos a continuación algunas estrofas del Havamal, un viejo poema del Edda escandinavo [1], que puede servirnos de epígrafe a este trabajo, por lo directamente que pone al lector en la atmósfera de las ideas y los hechos sobre los que nos vamos a mover ahora en nuestra demostración [2].

> 39 Jamás he encontrado un hombre más generoso y espléndido
> en agasajar a sus huéspedes
> que "recibir no hubiera sido recibido",
> ni de hombre tan... (falta el adjetivo)
> de sus bienes
> que recibir a cambio le fuera desagradable [3].

---

[1] Ha sido CASSEL quien nos ha dado la pista de este texto, *Theory of Social Economy*, vol. II, pág. 345. Los sabios escandinavos conocen bien esta característica de su antigüedad nacional.

[2] Maurice Cahen realizó para Mauss la traducción al francés del texto que se reproduce.

[3] La estrofa no es clara, sobre todo por falta del adjetivo en el verso 4; sin embargo, su sentido se hace más fácil cuando se añade, como se suele hacer de ordinario, una palabra que signifique liberal, gastador. El verso 3 también es difícil. CASSEL lo traduce por: "que no acepta lo que se ofrece". La traducción de Cahen es libre y nos dice que "la expresión es ambigua, unos entienden que 'recibir no le es agradable', y otros interpretan que 'recibir un regalo no obliga a devolverlo'; yo me inclino, naturalmente, por la segunda acepción". A pesar de mi incompetencia sobre el norrois (idioma de los antiguos pueblos escandinavos), me permito otra interpretación. La expresión evidentemente corresponde a un viejo centón que debió de ser algo así como "recibir es recibido". Una vez admitido esto, el verso haría alusión al estado de ánimo en que se encuentran el visitante y el visitado. Se supone que cada uno ofrece su hospitalidad o sus regalos como si no debieran de devolvérsele nunca. Sin embargo, cada uno acepta el regalo del visitante o la contraprestación del huésped, porque son bienes, así como un medio de fortalecer el contrato del cual son parte integrante.

Creemos, incluso, que en estas estrofas se puede distinguir una parte más antigua. La estructura de todas es la misma, peculiar y clara. El centro está formado por un centón jurídico: "que recibir no sea recibido" (39), "quienes se hacen regalos son amigos" (41), "devolver regalo por regalo" (42), "hay que unir tu alma a la suya y cambiar regalos" (44), "el avaro teme siempre los regalos" (48), "el regalo que se da espera siempre de otro a cambio" (145), etc. Es una auténtica colección de dichos o refranes en que cada uno viene acompañado de un comentario que lo desarrolla. Nos encontramos, pues, no sólo ante viejas fórmulas de derecho, sino incluso ante una forma muy antigua de literatura.

41 Con armas y vestidos
los amigos han de darse gusto;
cada uno lo sabe por sí mismo (por su propia experiencia).
Quienes se hacen regalos mutuos
son amigos más tiempo
si las cosas salen bien.

42 Hay que ser amigo
para el amigo
y dar regalo por regalo;
hay que dar
una sonrisa cuando nos dan sonrisa
y dolo cuando una mentira.

44 Ya se sabe, si tienes un amigo
en quien tienes confianza
y quieres obtener buenos resultados,
hay que unir tu estado de ánimo al suyo
y cambiar regalos
haciéndole visitas con frecuencia.

44 Pero si tienes otro
de quien desconfías
y quieres obtener buenos resultados,
hay que decirle palabras agradables
pero a las que el pensamiento no responda
y devolverle dolo por mentira.

46 Y con aquel
con quien no tienes confianza
y tienes sospechas sobre sus sentimientos,
hay que sonreírle
hablándole sin sinceridad:
los regalos que se hacen deben ser igual a los recibidos.

48 Los hombres generosos y valientes
tienen mejor suerte en la vida;
carecen de temores.
El cobarde tiene miedo de todo;
el avaro tiene siempre miedo a los regalos.

Cahen nos ha indicado también la estrofa 145:

145 Más vale no pedir
que sacrificar demasiado (a los dioses):
El regalo otorgado espera siempre de otro a cambio.
Más vale no hacer una ofrenda
que gastar demasiado en ella.

PROGRAMA

Vemos, pues, cuál es el tema. En la civilización escandinava, así como en muchas otras, los cambios y contratos se hacen bajo la forma de regalos,

teóricamente voluntarios, pero, en realidad, hechos y devueltos obligatoriamente.

Este trabajo es un fragmento de un estudio más amplio. Desde hace años, me he interesado a la vez por el régimen del derecho contractual y por el sistema de prestaciones económicas entre las diversas secciones o subgrupos de que se componen las sociedades llamadas primitivas, así como las que podríamos denominar arcaicas. Hay una variedad enorme de ellos, muy complejos, donde todo queda mezclado, todo cuanto constituye la vida propiamente social de las sociedades que han precedido la nuestra —incluidas las de la protohistoria—. En este fenómeno social «total», como proponemos denominarlo, se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales—en éstas tanto las políticas como las familiares—y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen.

Sobre estos temas tan complejos y sobre esta multitud de cosas sociales en movimiento, queremos aquí tomar en consideración un solo rasgo profundo pero aislado: el carácter voluntario, por así decirlo, aparentemente libre y gratuito y, sin embargo, obligatorio e interesado de esas prestaciones; prestaciones que han revestido casi siempre la forma de presente, de regalo ofrecido generosamente incluso cuando, en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social, y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico. Incluso, aunque expongamos con precisión los principios diversos que han dado este aspecto a una forma necesaria del cambio, es decir, de la división del trabajo social de todos ellos, sólo estudiaremos a fondo uno: *¿Cuál es la norma de derecho y de interés que ha hecho que en las sociedades de tipo arcaico el regalo recibido haya de ser obligatoriamente devuelto? ¿Qué fuerza tiene la cosa que se da, que obliga al donatario a devolverla?* Este es el problema de que nos ocuparemos, aunque indiquemos todos. Esperamos dar una respuesta a esta cuestión concreta valiéndonos de un gran número de hechos, además de señalar el camino para un estudio de las cuestiones en relación con ella. Podrá verse también cómo nos encontraremos ante nuevos problemas, relativos unos a una forma permanente de la moral contractual, a saber: la forma en que el derecho real está todavía hoy ligado al derecho personal; relativos otros a las formas e ideas que han presidido siempre, al menos en parte, el cambio y que, todavía hoy, sustituyen en parte la noción de interés individual.

Con ello conseguiremos un doble fin. Por una parte llegaremos a con-

clusiones, en cierto aspecto arqueológicas, sobre la naturaleza de las transacciones humanas en las sociedades que nos rodean o que nos han precedido. Describiremos los fenómenos del cambio y del contrato en aquellas sociedades que no han estado desprovistas, como se ha pretendido, de mercados económicos, ya que, según nuestra opinión, el mercado es un fenómeno humano que se produce en todas las sociedades conocidas, aunque el régimen del cambio sea diferente al nuestro. Se estudiará el mercado antes de la aparición de la institución del mercader y de su principal invento: la moneda propiamente dicha, así como su funcionamiento antes que se crearan las formas que podríamos denominar modernas (semítica, helénica, helenística y romana) del contrato y de la venta, por un lado, y de la moneda legal, por otro. Asimismo examinaremos la moral y la economía que rige esas transacciones.

Al comprobar que esta moral y esta economía actúan todavía hoy en nuestras sociedades de una forma constante y por así decirlo subyacente, y considerar que hemos encontrado con ello uno de los bloques sobre los que se levanta nuestra sociedad, deducimos una serie de conclusiones morales sobre alguno de los problemas que plantea la crisis de nuestro derecho y de nuestra economía y nos detenemos en ellos. Estas páginas de historia social, de sociología teórica, de conclusiones de moral, de práctica política y económica, nos llevan a replantearnos, una vez más, bajo formas nuevas, los viejos pero siempre nuevos problemas [4].

METODO UTILIZADO

Hemos seguido un método comparativo concreto. Como siempre, hemos estudiado el tema en lugares determinados y elegidos: Polinesia, Melanesia, noroeste americano, así como algunos derechos fundamentales. A continuación, hemos elegido sólo aquellos derechos que, gracias a los documentos y a un trabajo filológico, ya que se trata de términos y nociones, nos daban acceso a la conciencia de la propia sociedad, lo cual ha limitado aún más el campo de comparaciones. Cada estudio nos ha conducido a un sistema que nos hemos ocupado de describir, a continuación, en su integridad; renunciando como podrá verse a una comparación constante donde todo se mezcla y donde las instituciones pierden su carácter local y los documentos su valor [5].

---

[4] No he podido consultar BURCKHARD, *Zum Begriff der Schenkung*, págs. 53 y ss. En el derecho anglosajón los hechos que vamos a poner a la luz han sido ya analizados por POLLOCK y MAITLAND, *History of English Law*, t. II, pág. 82: "The wide moral gif which will cover sale, exchange, gage and lease", Rf. *ibid.*, pág. 12; *ibid.*, págs. 212-214: "Il n'y a pas de don gratuit qui tienne force de loi". *Véase también* la disertación de Neubecker a propósito del derecho germánico, *Die Mitgibt*, 1909, págs. 65 y 55.

[5] Las notas y lo que no está en caracteres grandes es sólo indispensable para los especialistas.

LA PRESTACION, EL DON Y EL POTLATCH

Este trabajo forma parte de una serie de investigaciones que hemos llevado a cabo con Davy sobre las formas primitivas del contrato [6], de las cuales es necesario hacer un resumen.

* * *

Creo que jamás ha existido, ni en un período cercano al nuestro, ni en las sociedades que indebidamente se denominan primitivas o inferiores, nada que se asemeje a lo que se denomina Economía natural [7]. Por una extraña pero clásica aberración, se ha elegido para presentar el tipo de esta economía los textos de Cook relativos al cambio y el trueque entre los polinesios [8]. Es de estos polinesios de los cuales nos vamos a ocupar ahora, demostrando lo alejados que están, en derecho y en economía, del estado natural.

En los derechos y economías que nos han precedido, jamás se verá el cambio de bienes, riquezas o productos durante una compra llevada a cabo entre individuos. No son los individuos, sino las colectividades las que se obligan mutuamente, las que cambian y contratan [9]; las personas que están

---

[6] DAVY, "Foi jurée" *(Travaux de l'Année Sociologique,* 1922). Ver las indicaciones bibliográficas en MAUSS, "Une forme archaique de contrat chez les Thraces", *Revue des Etudes Grecques,* 1921; R. LENOIR, "L'Institution du Potlach", *Revue Philosophique,* 1924.

[7] M. F. SOMLO, *Der Güterverkehr in der Urgesellschaft* (Institut Solvany, 1909), ha hecho una exposición de estos hechos, pág. 156, desde un punto de vista que coincide en parte con el nuestro.

[8] GRIERSON, *Silent Trade,* 1903, dio ya los argumentos necesarios para poner fin a aquel prejuicio. Del mismo modo VON MOSZOWSKI, *Vom Wirtschftsleben der primitiven Völker,* 1911, aunque considera el robo como primitivo, confundiendo el derecho a tomar una cosa con el robo. W. VON BRUN ha hecho una amplia exposición de los hechos Maoris en *Wirtschafts organisation der Maori* (Beitr. DE LAMPRECHT, 18), Leipzig, 1912, donde consagra un capítulo al cambio. El trabajo de conjunto más reciente sobre la economía de los pueblos primitivos es el de KOPPERS, "Ethnologische Wirtschaftsordnung", *Anthropos,* 1915-1916, págs. 611 a 651; págs. 971 a 1079. Interesante en la exposición de las doctrinas, aunque un poco dialéctico.

[9] Después de nuestras últimas publicaciones hemos comprobado en Australia un comienzo de prestación entre tribus y nc entre clanes o fratias, concretamente con ocasión de la muerte. Entre los kadaku, en el norte del territorio, hay una tercera ceremonia funeraria después del segundo entierro. Durante esta ceremonia, los hombres proceden a una especie de investigación judicial para determinar, al menos ficticiamente, quién ha sido el autor de la muerte por hechizamiento, y contrariamente a lo que ocurre en las demás tribus australianas, no se lleva a cabo ninguna venganza. Los hombres se limitan a unir sus lanzas y decidir qué pedirán a cambio. A la mañana siguiente las lanzas se llevan a otra tribu, los Umoriu, por ejemplo, los cuales comprenden perfectamente la razón del envío. Allí se agrupan las lanzas según quienes son sus propietarios, y de acuerdo con una tarifa ya conocida, los objetos que aquéllos deseaban se colocan al lado y todo se lleva a Kadaku (BALDWIN SPENCER, *Tribes of the Northern Territory,* 1914, pág. 247). Sir Baldwin dice que aquellos objetos podrán cambiarse de nuevo por lanzas, hecho que no acabamos de entender. El encuentra dificultad en comprender la conexión entre los funerales y los cambios de cosas, a lo cual añade que "los nativos no tienen idea". La costumbre, sin embargo, se comprende perfectamente: es una especie de composición jurídica que sustituye la ven-

presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, ya sea en grupos que se encuentran en el lugar del contrato o representados por medio de sus jefes, o por ambos sistemas [10]. Lo que intercambian no son exclusivamente bienes o riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente; son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos, y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Estas prestaciones y contraprestaciones nacen de forma más bien voluntaria por medio de presentes y regalos, aunque, en el fondo, sean rigurosamente obligatorias bajo pena de guerra privada o pública. Nuestra idea es el llamar a todo esto *sistema de prestaciones totales*. El tipo puro de estas instituciones, creemos está representado por la alianza de dos patrias en las tribus australianas o en general en las norteamericanas, donde los ritos, matrimonios, sucesiones de bienes, las obligaciones de derecho y de interés y los rangos militares y sacerdotales son complementarios y suponen la colaboración de las dos mitades de la tribu. Los juegos se rigen muy especialmente por ellas [11]. Los Tlinkit y los Haida, dos tribus del noroeste americano, expresan hondamente la naturaleza de estas prácticas al decir que «las dos patrias se respetan» [12].

En estas dos tribus del noroeste americano, así como en toda la región, aparece, bien es verdad, una forma típica pero más desarrollada y relativamente más rara, de estas prestaciones totales. Nuestra propuesta es de denominarla *potlatch,* como hacen los autores americanos, utilizando la denominación chinook que hoy forma parte del lenguaje común de los blancos e indios de Vancuver en Alaska. «Potlatch» quiere decir fundamentalmente «alimentar», «consumir» [13]. Estas tribus, muy ricas, que viven en

---

ganza y sirve de origen a un mercado entre tribus. Este cambio de cosas es al mismo tiempo cambio, gajes de paz y solicitud en el duelo, como ocurre de ordinario en Australia entre clanes de familias asociadas y aliadas por matrimonio. La única diferencia es que en este caso la costumbre se ha hecho entre tribus.

[10] Un poeta tan tardío como Píndaro dice también: νεανίᾳ γαμβρῷ προπίνων οἴκοθεν οἴκαδε, *Olympique,* VIII, 4. Todo el pasaje está dedicado al estado de derecho que nosotros vamos a describir: el tema del regalo, de la riqueza, del matrimonio, del honor, del valor, de la alianza, de la comida en común y del brindis, incluso el de los celos que provoca el matrimonio, se tocan con palabras expresivas, dignas de comentario.

[11] V. especialmente las reglas de juego de la pelota entre los omaha. Alice FLETCHER y LA FLESCHE, tribu omaha, *Annuel Report of the Bureau of American Anthropology,* 1905-1906, XXVII, págs. 197 y 366.

[12] KRAUSE, *Tlinkit Indianer,* págs. 234 y ss., ha podido ver bien ese carácter en las fiestas, ritos y contratos que describe sin darles el nombre de potlatch. BOURSIN, en PORTER, "Report of the Population, etc., of Alaska", en *Eleventh Census* (1900), págs. 54-66, y PORTER, pág. 33, han comprobado ese carácter de glorificación recíproca del potlatch llamándole esta vez por su nombre. SWANTON es quien lo ha señalado mejor: "Social conditions, etc., of the Tlingit Indians", *Ann. Rep. of the Bureau of Amer. Ethn.,* 1905, XXVI, pág. 345, etc.; cf. *Année Soc.,* t. XI, pág. 207, y DAVY, *Foi Jurée* pág. 172.

[13] Sobre el sentido de la palabra potlatch, v. BARBEAU, *Bulletin de la Société de Geographie de Québec,* 1911; DAVY, pág. 162. No nos parece, sin embargo, que el sentido sea el original. BOAS, en efecto, da a la palabra potlatch, es cierto que en Kwakiutl y no en Chinook, el sentido de *Fedeer,* alimentador, y literalmente "*place*

las islas, en la costa y entre la cadena y la costa, pasan el invierno en una fiesta continua: banquetes, ferias y mercados, que son al mismo tiempo reunión solemne de la tribu, la cual se ordena de acuerdo con las cofradías jerárquicas, sociedades secretas confundidas con frecuencia con las primeras y con los clanes; todo, clanes, matrimonios, iniciaciones, sesiones de shamanismo y de culto a los dioses principales, de tótem, así como el culto a los antepasados colectivos o individuales del clan, se mezcla en una inextricable red de ritos, prestaciones jurídicas y económicas, de fijación de rangos políticos en la sociedad de los hombres, en la tribu y en las confederaciones de tribus, incluso internacionales [14]. Lo que hay que tomar en consideración de estas tribus es el principio de rivalidad y antagonismo que domina todas sus prácticas hasta dar lugar a una batalla y a la muerte de los jefes y notables que se enfrentan así; por otro lado, a la destrucción puramente suntuaria [15] de las riquezas acumuladas con objeto de eclipsar al jefe rival que es también un asociado (y generalmente su abuelo, suegro o cuñado). Hay prestación total en el sentido de que todo el clan contrata por todos, por todo lo que posee y por todo lo que hace, por medio de su jefe [16]. Esta prestación está revestida para el jefe de un aspecto agonizante muy señalado. Es fundamentalmente usuaria y suntuaria, y, sobre todo, una lucha entre notables con el fin de asegurar entre ellos una jerarquía que posteriormente beneficia al clan.

Proponemos reservar el nombre de *potlatch* a este tipo de institución que se podría, con menos peligro y más precisión, pero también en frase más larga, denominar *prestaciones totales de tipo agonístico.*

Hasta el momento no habíamos encontrado ejemplos de esta institución fuera de las tribus del noroeste americano, en algunas de Norteamérica [17], en Melanesia y en Papuasia [18]. En los demás sitios, en Africa, Po-

---

of being satiated", lugar donde uno se sacia. "Kwakintl Texts", Second Series, *Jesup Expedit,* vol. X, pág. 43, n.º 2, y vol. III, pág. 255 y págs. 517 y ss. V. Pol. Estos dos sentidos de potlatch, don y alimentos, no son los únicos, ya que la forma esencial de la prestación es en estos casos alimenticia. Sobre este sentido véase *infra.*

[14] El aspecto jurídico de potlatch lo ha estudiado Adam en sus artículos en la *Zeitsch. f. vergleich Rechtswissenschaft,* 1911 y siguientes, y en *Festschrigt,* en Seler, 1920, y Davy en su *Foi Jurée.* El aspecto religioso y económico no es menos esencial y ha de tratarse muy a fondo. La naturaleza religiosa de las personas implicadas y de las cosas objeto de cambio o destruidas atañe a la naturaleza del contrato al igual que el valor que se les da.

[15] Los Haïda dicen "matar" la riqueza.

[16] V. los documentos de Hunt en Boas, "Ethnology of Kwakiutl", *XXXV Annual Rep. of the Bureau of American Ethn.,* t. II, pág. 1340, donde hay una descripción muy interesante sobre la forma en que el clan aporta su contribución al jefe del potlatch con unas palabras muy interesantes. En concreto, el jefe dice: "No será en mi nombre, será en el vuestro y os haréis famosos entre las tribus cuando se diga que dais lo que es vuestro por un potlatch" (pág. 1342, l. 31 y ss.).

[17] El campo del potlatch supera, en efecto, los límites de las tribus del Noroeste. El *Asking Festival* de los eskimos de Alaska hay que considerarlo como algo distinto de un préstamo a las tribus indias vecinas. Véase más adelante nota 45 del cap. I.

[18] V. nuestras observaciones en el *Année Soc.,* t. XI, pág. 101, y tomo XII, páginas 372-374, y *Anthropologie,* 1920 (acta de sesiones del Instituto francés de Antropología). Lenoir ha encontrado dos casos bastante claros de potlatch en América del Sur (expediciones marítimas en Melanesia en *Anthropologie,* sept. 1924)

linesia, Melanesia, en América del Sur y en el resto de América del Norte, el fundamento del cambio entre los clanes y las familias nos parece de tipo más elemental que la prestación total. Sin embargo, una investigación más profunda, ha hecho aparecer un número considerable de formas intermedias entre estos cambios por una rivalidad exasperada, con destrucción de riquezas como en el caso del noroeste americano, en Melanesia y otros más moderados, en que los contratantes rivalizan en regalos: a este tipo pertenecemos nosotros, que rivalizamos en nuestros aguinaldos, festines, bodas y en las simples invitaciones en que nos sentimos obligados a dar la revancha (*revanchieren*) [19], como dicen los alemanes. También hemos encontrado estas fórmulas intermedias en el mundo indo-europeo antiguo, especialmente entre los tracios [20].

Este tipo de derecho y de Economía contiene diversos temas, reglas e ideas. El más importante de estos mecanismos espirituales es evidentemente el que obliga a devolver el regalo recibido. En ningún lugar la razón moral y religiosa de esta obligación es más aparente que en Polinesia. Al estudiarla veremos claramente cuál es la fuerza que obliga a devolver una cosa recibida y, en general, cuál es la fuerza que obliga a ejecutar los contratos reales.

---

[19] THURNWALD, *Forschungen auf den Salomo Inseln*, 1912, t. III, pág. 8, hace uso de la palabra.

[20] *Rev. des Et. Grecques*, t. XXXIV, 1921.

CAPÍTULO PRIMERO

SOBRE LOS DONES QUE SE OFRECEN Y SOBRE LA OBLIGACION DE DEVOLVERNOS (POLINESIA)

I. PRESTACION TOTAL. BIENES UTERINOS A CAMBIO DE BIENES MASCULINOS (SAMOA)

Durante mucho tiempo, en las investigaciones llevadas a cabo sobre la amplitud del sistema de los dones contractuales, se ha creído que en Polinesia no había potlatch propiamente dicho. Parecía que en las sociedades polinesias, cuyas instituciones eran más semejantes, no se llegaba al sistema de «prestaciones totales», de contratos perpetuos entre clanes que ponían en común sus mujeres, hombres, niños, ritos, etc. Los hechos que habíamos estudiado, especialmente en Samoa, la curiosa costumbre de cambiar trenzas blasonadas entre los jefes con motivo del matrimonio, no creíamos estaba a este nivel [1]. Parecía faltar el elemento de rivalidad, de destrucción y de combate que se daba en Melanesia. Habíamos analizado pocos hechos. De ahora en adelante seremos menos críticos.

En primer lugar, en Samoa el sistema de regalos contractuales se extiende a otros hechos además del matrimonio. Acompaña a los siguientes acontecimientos: Nacimiento de un niño [2], circuncisión [3], enfermedad [4], pubertad de la mujer [5], ritos funerarios [6] y comercio [7].

---

[1] DAVY, *Foi jurée*, pág. 140, estudia estos cambios con motivo del matrimonio y sus relaciones con el contrato. Veremos luego cómo tienen otra amplitud.

[2] TURNER, *Nineteen years in Polynesia*, pág. 178; *Samoa*, pág. 82 y ss.: STAIR, *Old Samoa*, pág. 175.

[3] KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, págs. 52 a 63.

[4] STAIR, *Old Samoa*, pág. 180; TURNER, *Nineteen years*, pág. 225; *Samoa*, pág. 142.

[5] TURNER, *Nineteen years*, pág. 184; *Samoa*, pág. 91.

[6] KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, pág. 105; TURNER, *Samoa*, pág. 146.

[7] KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, págs. 96 y 363. La expedición comercial, el "malaga" ("walaga", Nueva Guinea), es muy semejante al potlatch, característico éste de las expediciones en el archipiélago vecino. KRÄMER utilizó la palabra "Gengenschenk" para indicar el cambio de los "oloa" contra los "tonga", de que nosotros vamos a hablar. Aunque no hay que caer en las exageraciones de los etnógrafos americanos de la escuela de Rivers y de Elliot Smith, ni en las de los etnógrafos americanos que, siguiendo a Boas, consideran el potlatch americano como una serie de ideas copiadas, hay que, sin embargo, seguir la trayectoria de la institución, dado que un gran comercio de isla en isla y de puerto en puerto, desde tiempos inmemorables, ha servido de vehículo no sólo a las cosas, sino también a la forma de cambiarlas. Malinowski se ha dado cuenta de ello en los trabajos que citaremos más adelante. V. un estudio sobre algunas de estas instituciones (Melanesia Noroeste) en R. LENOIR, "Expediciones marítimas en Melanesia", *Anthropologie*, sep. 1924.

Además, se dan dos elementos fundamentales del potlach: el del honor, el prestigio, el *mana* que confiere la riqueza [8] y la obligación absoluta de devolver estos dones bajo pena de perder ese *mana,* esa autoridad, ese talismán y esa fuente de riquezas que es la misma autoridad [9].

Por una parte, Turner lo dice: «después de la fiesta del nacimiento, después de haber dado y devuelto los *oloa* y los *tonga*—en otras palabras: los bienes masculinos y femeninos—el marido y la mujer no eran más ricos que antes, pero tenían la satisfacción de haber visto lo que consideraban un gran honor, masas de bienes acumulados con ocasión del nacimiento de su hijo» [10]. Por otra parte, estos dones pueden ser obligatorios y permanentes sin otra contraprestación que el estado de derecho que los produce. Así, por ejemplo, el niño que la hermana, y por lo tanto el cuñado, tío uterino, recibe para educar de su hermano y cuñado, se le denomina tonga, bien uterino [11], pues es el «canal por donde los bienes de naturaleza indígena [12], los *tonga,* pasan de la familia del niño a esta familia. Por otra parte, el niño es para los padres el medio de conseguir bienes de naturaleza extranjera (*oloa*) de los padres que le han adoptado, lo cual dura mientras el niño vive». «Este sacrificio de los lazos naturales crea una facilidad sistemática de tráfico entre propiedades indígenas y extranjeras. En resumen: el niño, bien uterino, es el medio por el cual los bienes de la familia uterina se cambian con los de la familia masculina. Es suficiente comprobar que, al vivir con su tío uterino, tiene un derecho a vivir allí y, por lo tanto, un derecho general sobre sus propiedades, por lo cual este sistema de «fosteraje» tiene gran semejanza con el derecho general que se reconoce en Melanesia al sobrino uterino sobre las propiedades de su tío [13]; para que sea potlatch, sólo falta el carácter de rivalidad, de combate y de destrucción.

Señalemos dos términos: *oloa* y *tonga.* Este último designa una serie variada y permanente de objetos que comprenden especialmente las trenzas

---

[8] La emulación entre los clanes maorí se cita con frecuencia, sobre todo a propósito de las fiestas, por S. P. SMITH, *Journal of the Polinesian Society* (citado anteriormente S. P. S.), XV, pág. 87. V. más adelante.

[9] La razón por la que decimos que no hay potlatch propiamente dicho en este caso, se debe a que falta el carácter usurero de la contraprestación. Como veremos en el derecho maorí, el hecho de no devolver produce la pérdida del "mana", de la "cara" como dicen los chinos. En Samoa, hay que dar y devolver, bajo la misma pena.

[10] TURNER, *Nineteen years,* pág. 178; *Samoa,* pág. 52. El tema de la ruina y del honor es fundamental en el potlatch americano del noroeste. V. ex. en PORTER. *11th Census,* pág. 34.

[11] TURNER, *Nineteen years,* pág. 178. *Samoa,* pág. 83, le denomina "adoptado". Se equivoca, la costumbre es del "fosterage", educación fuera de la familia natal con la precisión de que este "fosterage" es una especie de vuelta a la familia uterina, ya que es la familia de la hermana del padre, es decir, su tío uterino, esposo de ésta, quien le educa. No hay que olvidar que en Polinesia hay una doble clasificación del parentesco: uterina y masculina. V. nuestro resumen del trabajo de ELSDON BEST, *Maori Nomenclature, Ann. Soc.,* t. VII, pág. 420, así como las observaciones de DURKHEIM, *Ann. Soc.,* t. V, pág. 37.

[12] TURNER, *Nineteen years,* pág. 179. *Samoa,* pág. 83.

[13] V. nuestras observaciones sobre el *vasu* fijiano en el Proceso verbal del I. F. A., en *Antropology,* 1921.

del matrimonio[14] que heredan las hijas que se casan, las decoraciones y los talismanes que entran en la nueva familia a través de la mujer con la carga de ser devueltas; en realidad, son una especie de inmuebles por destinación[15]. Los *oloa*[16] designan objetos, la mayor parte instrumentos, que son específicamente del marido y fundamentalmente muebles.

Hoy se aplica también ese término a las cosas que provienen de los blancos[17], lo cual evidentemente es una extensión de sentido reciente, por lo que debemos olvidar la traducción de Turner: *oloa-foreing*; *tonga-native*, que es inexacta e insuficiente aunque no deja de tener interés, ya que demuestra que determinadas propiedades llamadas *tonga* están más unidas a la tierra[18], al clan, a la familia y la persona que las denominadas *oloa*.

Ampliando nuestro campo de observación, la noción de *tonga* adquiere otra amplitud. En mahorí, tahitiano, tongan y mangarevan, caracteriza todo lo que es propiedad propiamente dicha, aquello que hace rico, poderoso e influyente, todo cuanto puede ser objeto de cambio y de compensación[19].

Comprende exclusivamente los tesoros, talismanes, blasones, trenzas e ídolos sagrados y a veces las tradiciones, cultos y rituales mágicos. Nos encontramos, pues, ante la noción de propiedad-talismán que estamos seguros está generalizada en el mundo malayo-polinesio e incluso en el pacífico[20].

---

14 KRÄMER, *Samoa Inseln*, V. *toga*, t. I, pág. 482; t. II, pág. 90.

15 *Ibíd.*, t. II, pág. 296; pág. 90 (*toga* = Mitgift); pág. 94, cambio de *oloa* contra *toga*.

16 *Ibíd.*, t. I, pág. 477. VIOLETTE, *Dictionnaire Samoan-Français*, v. "toga": riquezas del país consistentes en trenzas y *oloa*, riquezas tales como casas, embarcaciones, telas, fusiles (pág. 194, col. 2), y reenvía a *oa*, bienes que comprenden todos los artículos extranjeros.

17 TURNER, *Nineteen years*, pág. 179, cf. pág. 186. TREGEAR (para la palabra *tonga*, v. taonga) *Maori Comparative Dictionary*, pág. 468, confunde las propiedades de este nombre con las de *oloa*, lo cual indudablemente se debe a negligencia.

La rev. "Ella", "Polinesian native clothing", J. P. S., t. IX, pág. 165, describe de la forma siguiente las *ie tonga* (trenzas): "Constituían la riqueza principal de los indígenas, de las cuales se servían como de moneda en los cambios de propiedad en las bodas, en las ocasiones, de una especial cortesía. Con frecuencia se guardan en las familias como *heirloms* (bienes devueltos) y muchas *ie* antiguas se conocían y eran especialmente apreciadas por haber pertenecido a alguna familia célebre, etc..." Cfr. TURNER, *Samoa*, pág. 120. Todas estas expresiones tienen su equivalente en Melanesia, en América del Norte e incluso en nuestro folklore, como luego veremos.

18 KRÄMER, *Samoa Inseln*, t. II, págs. 90-93.

19 V. TREGEAR, *Maori comparative Dictionary*, adverbio *taonga* (Tahití); *tataoa*, dar bienes; *faatauoa*, compensar, dar bienes; Marquesas, LESSON, *Polynésiens*, t. II, pág. 232, *taetae*; cfr., "tirar regalos", "tiau tae-tae", regalos que se dan, "regalos, bienes del país dados con el fin de obtener bienes extranjeros". RADIGUET, *Derniers Sauvages*, pág. 157. La raíz de la palabra es *tahu*, etc.

20 V. MAUSS, "Orígenes de la noción de Moneda", *Anthropologie*, 1914 (resúmenes de la I. F. A.), donde todos los casos citados, a excepción de los casos negros y americanos, pertenecen a este campo.

II. SOBRE EL ESPIRITU DE LA COSA QUE SE DA (MAORI)

Esta observación nos conduce a una constatación muy importante. Los *taonga* están, al menos en la teoría del derecho y de la religión mahorí, estrechamente ligados a la persona, al clan y a la tierra; son el vehículo de su *mana,* de su fuerza mágica, religiosa y espiritual. En un proverbio recogido por sir G. Grey [21] y C. O. Davis [22], se les ruega destruir al individuo que los ha aceptado. Por lo tanto, tienen en sí esa fuerza para el caso en que no se cumpla el derecho y sobre todo la obligación de devolverlos.

Nuestro llorado amigo Hertz se dio cuenta de la importancia de estos hechos y con un entrañable desinterés escribió: «Para Davy y Mauss» sobre la ficha que contenía el siguiente dato: Colenso dice [23]: «Tenían una especie de sistema de cambio, o con más exactitud un sistema por el cual se hacían regalos que luego habían de cambiarse o de devolverse.» Se cambiaba, por ejemplo, pescado en salazón a cambio de pájaros conservados en manteca o por trenzas [24]. Todo lo cual era objeto de cambio entre tribus o «familias amigas sin someterse a ninguna estipulación».

Hertz había recogido también un texto que yo he encontrado en sus fichas y cuya importancia se nos había escapado a los dos, ya que yo también lo conocía.

Se refiere al *hau,* al espíritu de las cosas y en especial al del bosque y a los animales que viven en él; Tamati Ranaipiri, uno de los mejores informadores maorís de R. Elsdon Best, nos da, por pura casualidad, la clave del problema [25]. «Voy a hablaros del *hau...* El *hau* no es de ningún modo el viento que sopla. Imagínense que tienen un artículo determinado (*taonga*) y que me lo dan sin que se tase un precio [26]. No llega a haber comercio. Pero este artículo yo se lo doy a un tercero, que después de pasado algún tiempo decide darme algo en pago (*utu*) [27] y me hace un regalo (*taonga*). El *taonga* que él me da es el espíritu (*hau*) del *taonga* que yo recibí primero y que le di a él. Los *taonga* que yo recibo a causa de ese *taonga* (que usted me dio), he de devolvérselos, pues no sería justo (*tika*) por mi parte quedarme con esos *taonga,* sean apetecibles (*rawa*) o no

---

[21] *Proverbs,* pág. 103 (trad. pág. 103).

[22] *Maori Mementoes,* pág. 21.

[23] En *Transactions of New Zealand Institute,* t. I, pág. 354.

[24] Las tribus de Nueva Zelanda se dividen teóricamente, por la misma tradición maorí, en pescadores, agricultores y cazadores, que intercambian sus productos continuamente. ELSDON BEST, *Forest Love, Transact, N. Z. Inst.* vol. XLII, pág. 435.

[25] *Ibíd.,* pág. 431 del texto maorí, trad. pág. 439.

[26] La palabra *hau* significa lo mismo que la latina *spiritus,* tanto el viento como el alma y más concretamente en algunos casos, el alma y poder de las cosas inanimadas y de los vegetales. La palabra *mana* se reserva para los hombres y los espíritus, aplicándose a las cosas con menos frecuencia que en Melanesia.

[27] La palabra *utu* significa satisfacción de quien venga la sangre, satisfacción de la compensación, del pago, de la responsabilidad, etc..., significa también precio, Es una noción compleja de derecho, de religión y de economía,

(*kino*). He de devolverlos porque son el *hau*[28] del *taonga* que recibí. Si conservara esos *taonga* podrían causarme daños e incluso la muerte. Así es el *hau,* el *hau* de la propiedad personal, el *hau* de los *taonga,* el *hau* del bosque. *Kati ena* (por hoy ya es suficiente).

Este texto fundamental merece un comentario. Las doctrinas de la «casa de los secretos», puramente maorí e impregnadas de un espíritu teólogo y jurídico todavía poco preciso, pero a veces asombrosamente claro, sólo tienen un punto oscuro, el de la intervención de la tercera persona. Para comprender al jurista maorí bastaría decir: «el *taonga,* así como todas las cosas de propiedad personal poseen un *hau,* un poder espiritual. Yo recibo una cosa y se la doy a un tercero, el cual me devuelve otra, obligado por el *hau* de mi regalo y yo estoy obligado a devolverle esa cosa, porque es necesario devolver lo que es, en realidad, el producto del *hau* del *taonga* que recibí de él».

Interpretada de este modo la idea, no sólo queda clara, sino que aparece como una de las ideas fundamentales del derecho maorí, significando que el regalo recibido, cambiado y obligado no es algo inerte. Aunque el donante lo abandone, le pertenece siempre. Tiene fuerza sobre el beneficiario del mismo modo que el propietario la tiene sobre el ladrón[29]. Pues el *taonga* está animado por el *hau* de su bosque, de su territorio y de su suelo, es auténticamente «nativo»[30]: el *hau* acompaña a la cosa, quien quiera que sea su detentador. Acompaña no sólo al primer donante, sino incluso a un tercero o a cualquier individuo a quien se transmita el

[28] *He hau.* La traducción de la frase ha sido abreviada por Elsdon Best, abreviación que yo también sigo.

[29] R. HERTZ reunió gran número de hechos demostrativos sobre este punto, para elaborar una de las parte de su trabajo sobre el *Peché et l'Expiation.* Demuestran que la sanción del robo es simplemente el efecto mágico y religioso del *mana,* del poder, que tiene el propietario sobre la cosa que se roba, y que está rodeada además de tabúes y marcada por los signos de la propiedad; está cargada por éstos de *hau,* de poder espiritual. Es el *hau* quien venga el robo apoderándose del ladrón, encontrándole y conduciéndole hasta la muerte, con la restitución de lo robado. Estos hechos podrán leerse en el libro de Hertz que nosotros publicaremos, en los apartados dedicados al *hau.*

[30] Los documentos sobre los *mauri* a que aquí hacemos referencia, se encuentran en el ensayo de Hertz. Los *mauri* son al mismo tiempo talismanes, paladios, santuarios, donde habita el alma del clan, *hapu,* su *mana* y el *hau* de su tierra.

Los documentos de Elsdon Best sobre este punto requieren comentario y discusión sobre todo en lo relativo a las expresiones *hau whitia* y *kai hau.* Los pasajes más importantes son: "Spiritual concepts", *Journal of the polynesian society,* t. X, pág. 10 (texto maorí) y el de la pág. 198 del tomo IX. No tenemos aquí sitio para ocuparnos de él, como desearíamos; sin embargo, nuestra interpretación es la siguiente: "*hau whitia, hau* avisado". Así lo traduce Elsdon Best y creemos que la traducción es exacta, ya que el pecado de robo o de no pagar o de no llevar a cabo la contraprestación es un desvío del alma, del *hau,* como ocurre cuando no se quiere hacer una compra (que a veces confunden con el robo) o un regalo. Por el contrario, *Kai hau* está mal traducido cuando se considera como un simple equivalente de *hau whitia,* en cuyo caso expresa el acto de comer el alma y es sinónimo de *whanga hau.* TREGEAR, *Maori Comp. Dict.* v. *Kai* y *whangai,* aunque esta equivalencia no es tan sencilla, ya que ese tipo, es el del alimento *kai,* y la palabra hace alusión a ese sistema de comunión alimenticia, a la falta que consiste en continuar en saldo deudor. Además de que la palabra *hau* está dentro de ese círculo de ideas. WILLIAMS, *Maori Dict.,* página 23, v. "*Hau,* regalo que se hace en reconocimiento del regalo recibido".

taonga[31]. En el fondo, es el *hau* que quiere volver al lugar de su nacimiento, al santuario del bosque y del clan y por lo tanto a su propietario. Es el *taonga* o su *hau*, que por otra parte es en sí mismo una especie de individuo[32], quien se une a esa serie de usuarios, hasta que aquéllos devuelvan de lo suyo, de sus *taongas*, propiedades o de su trabajo o comercio un equivalente o un valor superior, por medio de sus fiestas, festines o regalos, el cual a su vez dará a su donante, autoridad y poder sobre el primer donante, transformado ahora en último. Este es el principio que parece presidir, en Samoa y Nueva Zelanda, la circulación obligatoria de riquezas, tributos y dones.

Este hecho aclara dos sistemas importantes de fenómenos sociales en Polinesia e incluso fuera de ella. En primer lugar, permite averiguar cuál es la naturaleza del lazo jurídico que crea la transmisión de una cosa. Volveremos después sobre este punto, demostrando cómo estos hechos pueden contribuir a una teoría general de las obligaciones. Por el momento lo que ha quedado claro es que para el derecho maorí, la obligación de derecho, obligación por las cosas, es una obligación entre almas, ya que la cosa tiene un alma, es del alma. De lo que se deriva que ofrecer una cosa a alguien es ofrecer algo propio. Sirve además para darse cuenta mejor de cuál es la naturaleza del cambio por medio de dones, de cuál es la naturaleza de lo que nosotros denominamos prestaciones totales, y entre ellas, la del *potlatch*. Se comprende clara y lógicamente que, dentro de este sistema de ideas, hay que dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y sustancia, ya que aceptar algo de alguien significa aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma. La conservación de esa cosa sería peligrosa y mortal, no sólo porque sería ilícita, sino también porque esa cosa que sale de la persona, no sólo moral, física y espiritualmente, esa esencia, ese alimento[33], esos bienes muebles o inmuebles, esas mujeres o sus descendientes, esos ritos o comuniones, otorgan un poder mágico y religioso sobre la persona. Es decir, que la cosa que se da no es algo inerte. Animada y a veces individualizada, tiende o bien a volver a lo que

[31] Llamamos también la atención sobre la expresión *kai-hau-kai*. TREGEAR, *M. C. D.*, página 116: "ofrecer un regalo de alimentos de una tribu a otra; fiesta (isla del Sur)". Significa que el regalo y la fiesta que se devuelven son en realidad el alma de la primera prestación que vuelve a su punto de partida: "alimento que es el *hau* del alimento". En estas ideas e instituciones se confunden principios que nuestro vocabulario europeo pone buen cuidado en distinguir.

[32] Los *taonga*, en efecto, parecen estar dotados de individualidad, incluso independientemente del *hau* que les confiere su relación con su propietario. Poseen nombres. De acuerdo con las mejores enumeraciones (la que TRAGEAR, *loc. cit.*, pág. 360, v., *pounamu*, sacado de Colenso) sólo comprenden, limitativamente, las categorías siguientes: los *pounamu*, jades famosos, propiedad sagrada de los jefes y clanes, generalmente los *tiki*, tan raros, individuales y bien esculpidos; algunos tipos de trenzas, una de las cuales, blasonada como en Samoa, lleva el nombre de *korowai* (que es la única palabra maorí que nos recuerda la palabra de Samoa, *oloa* de la cual hemos intentado en vano el equivalente maorí). Hay un documento maorí que da el nombre de taonga a los *karakia*, fórmulas mágicas tituladas individualmente, que se consideran como talismanes personales transmisibles: *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, pág. 126 (trad. pág. 133).

[33] ELSDON BEST, *Forest Love, ibid.*, pág. 449.

Hertz denomina su «lugar de origen», o a producir, por medio del clan o de la tierra de que forma parte, un equivalente que la reemplace.

III. SOBRE OTROS TEMAS. SOBRE LA OBLIGACION DE DAR Y LA OBLIGACION DE RECIBIR

Nos queda ahora por comprender a fondo la institución de la prestación total y del potlatch, buscando la explicación de dos momentos que les son complementarios, ya que la prestación total comprende no sólo la obligación de devolver los regalos que se reciben, sino que supone otras dos tan importantes como ella: la obligación de hacer, por un lado, y la de devolver, por otro. La teoría completa de estas tres obligaciones, de estos tres temas de un mismo complejo, serviría de explicación fundamental suficiente de esa forma de contrato entre los clanes polinesios. Por el momento no podemos sino indicar la forma de tratar el tema. Nos encontraremos con gran cantidad de hechos relativos a la obligación de recibir, ya que el clan, la familia y el huésped no son libres de pedir hospitalidad [34], de no recibir los regalos que se les hacen, de no comerciar [35] o de no contraer una alianza por medio de las mujeres o de la sangre. Los dayaks han desarrollado incluso un sistema completo de derecho y moral, sobre el deber que se tiene de compartir las comidas a las que se asiste o que se han visto preparar [36].

No menos importante es la obligación de dar; su estudio permitirá comprender por qué los hombres se han hecho cambistas. Sólo indicaremos algunos hechos: tanto negarse a dar [37] como olvidarse de invitar o ne-

[34] Este es el punto donde debe estudiarse el sistema de hechos que los maorí califican con la expresión de "desprecio de *tahu*".El principal documento es el de ELSDON BEST, *Maori Mithology*, en el *Journ. Pol. Soc.*, t. IX, pág. 113. *Tahu* es el nombre "emblemático" de la comida en general, es su personificación. La expresión "*Kaua e Tokahi ia Tahu*" "no desprecies el tahu" se emplea respecto a la persona que no acepta los alimentos que se la ofrecen. El estudio sobre las creencias relativas a los alimentos en los países maorís nos apartaría mucho del tema. Diremos sólo que ese dios, esa hipóstasis de la comida, es idéntico a *Rongo*, dios de las plantas y de la paz, lo cual permitirá comprender mejor asociaciones de ideas como las siguientes: hospitalidad, alimento, comunión, paz, cambio, derecho.

[35] V. ELSDON BEST, "Spir. Conc.", *Jour. Pol. Soc.*, t. IX, pág. 198.

[36] V. HARDELAND, *Dayak Wörterbuch*, s. v., *indjok*, *irek pahuni*, t. I, pág. 190, página 397 *a*. El estudio comparativo de estas instituciones puede extenderse a toda el área de la civilización malasia, indonesia y polinesia. La única dificultad está en reconocer la institución. Veamos un ejemplo: bajo el nombre de "comercio obligado", Spencer Saint John describe la forma en que, en el Estado de Brunei (Borneo), los nobles reciben el tributo de los bisayas, comenzando por regalarles telas que éstos pagan luego a un falso usurero durante años (*Life in the forest of the far East*, t. II, página 42). El error se produce cuando los malayos civilizados explotan de sus hermanos menos civilizados, una costumbre que ellos mismos no comprenden. No enumeraremos todos los hechos indonesios de este tipo (V. más adelante el resumen del trabajo de KRUYT, *Koopen in Midden Celebes*).

[37] El olvidarse de invitar a una danza guerrera es un pecado, una falta que en la isla del Sur, recibe el nombre de *puha*. H. T. DE CROISILLES, "Short Traditions of the south Island", *J. P. S.*, t. X, pág. 76 (póngase la atención en: *tahua*, *gift of food*, regalo consistente en comida). El ritual de hospitalidad maorí consiste en: una invitación obligatoria que el que llega no puede denegar, pero que tampoco debe solicitar; debe

garse a aceptar [38], equivale a declarar la guerra, pues es negar la alianza y la comunión [39]. Se da porque se está forzado a dar, ya que el donatario goza de una especie de derecho de propiedad sobre todo lo que pertenece al donante [40]. Esta propiedad se manifiesta y se concibe como una especie de lazo espiritual. Así, por ejemplo, en Australia, el yerno que debe todos los productos de la caza a su suegro y a su suegra, no puede comer nada de esto delante suyo, por miedo a que su sola respiración envenene lo que está comiendo [41]. Anteriormente, hemos visto que el *taonga* uterino, en Samoa, tiene un derecho de este tipo, semejante a su vez al que tiene el sobrino uterino (*vasu*) en Fiji [42].

En todo caso, se dan una serie de derechos y deberes de consumir y de devolver correspondientes a los derechos y deberes de ofrecer y recibir. Todo este conjunto de derechos y deberes simétricos puede parecer contradictorio si se piensa que, fundamentalmente, lo que hay es una mezcla de lazos espirituales entre las cosas que en cierto modo forman parte del alma, de los individuos y de los grupos, que se consideran, hasta un cierto punto, como cosas.

Estas instituciones sirven para expresar un hecho, un régimen social, una determinada mentalidad: la de que todo, alimentos, mujeres, niños,

---

dirigirse hacia la casa de la recepción (distinta según las castas) sin mirar en torno suyo; su anfitrión debe hacerle preparar una comida especial, a la cual asistirá humildemente: cuando se marche, el extranjero recibirá un regalo de viático (TREGEAR, *Maori Race*, pág. 29). Véase más adelante los ritos *idénticos* de hospitalidad hindú.

[38] En realidad, las dos normas se mezclan de forma indisoluble, del mismo modo que las prestaciones antitéticas y simétricas que prescriben. Hay un proverbio que recoge esta fusión: TAYLOR (*Te ika a Maui*, pág. 132, proverbio núm. 60) lo traduce apropiadamente diciendo: *When raw it is seen, when cooked, it is taken.* "Más vale comer un alimento semihecho (que esperar a que los extranjeros lleguen) y cuando esté hecho tenerlo que compartir con ellos."

[39] El jefe Hekemaru, según la leyenda, sólo aceptaba "la comida" cuando había sido visto y recibido por el pueblo extranjero. Si su cortejo había pasado desapercibido y se le enviaban mensajeros para que volviera él y su cortejo, y compartieran con ellos una comida, respondía diciendo que "la comida no le entraba por la espalda", con lo cual quería decir que la comida que le ofrecían "detrás de su sagrada espalda" (es decir, cuando había ya pasado el pueblo) sería peligrosa para quien se la diera. Este es el origen del proverbio: "La comida no seguirá los pasos de Hekemaru" (TREGEAR, *Maori Race*, pág. 79).

[40] En la tribu de Turhoe, comentaron a ELSDON BEST ("Maori Mythology", *J. P. S.*, tomo VIII, pág. 113) estos principios de mitología y de derecho: "cuando un jefe de renombre ha de visitar un país 'su *mana* le precede'". Las gentes del lugar cazan y pescan para tener buena comida, si no consiguen nada "se debe a que su *mana* al pasar antes, ha hecho a los animales y a los peces invisibles", "su *mana* les ha hecho desaparecer", etc. (seguido de una explicación de las heladas y de la nieve del *whai riri* (pecado contra el agua) que mantiene los alimentos fuera del alcance de los hombres. En realidad, este comentario lo que explica es el estado en que quedarían los territorios de un *hapu* de cazadores, que no hubieran hecho lo necesario para recibir al jefe de otro clan. Habrían cometido un *Kaipapa* pecado contra los alimentos, destruyendo así su propia cosecha, su caza y su pesca.

[41] Entre los arunta, unmatjera y kaitisch, SPENCER y GILLEN, *Northern Tribes of Central Australia*, pág. 610.

[42] Sobre el *vasu*, v. sobre todo el antiguo documento de WILLIAMS, *Fiji and The Fijians*, 1858, t. I, págs. 34 y ss. Cfr. STEINMETZ, *Entwickelug der Strafe*, t. II, páginas 241 y ss. Este derecho del sobrino uterino se produce sólo cuando hay un comunismo familiar, pero permite comprender otros derechos, como, por ejemplo, el de los padres por alianza y el que en general recibe el nombre de "robo legal".

bienes, talismanes, tierra, trabajo, servicios, oficios sacerdotales y rangos son materia de transmisión y rendición. Todo va y viene como si existiera un cambio constante entre los clanes y los individuos de una materia espiritual que comprende las cosas y los hombres, repartidos entre las diversas categorías, sexos y generaciones.

IV. REGALOS QUE SE HACEN A LOS HOMBRES Y PRESENTES QUE SE HACEN A LOS DIOSES

Dentro de esta economía hay un cuarto tema que juega un papel importante, el del regalo que se hace a los hombres en función de los dioses y de la naturaleza. Hasta ahora no hemos hecho el estudio general que haría falta para hacer resaltar su importancia. Muchos de los hechos de que disponemos al respecto no están comprendidos, además, dentro del campo a que nos hemos limitado, y a esto hay que añadir que el elemento mitológico, que todavía comprendemos escasamente, es demasiado potente para que podamos elaborar una abstracción Nos limitamos pues a elaborar unas ciertas indicaciones.

Entre las sociedades del noroeste siberiano [43], entre los esquimales, en el noroeste de Alaska [44] como en el estrecho de Behring, el potlatch [45] produce su efecto no sólo sobre las cosas que se transmiten o consumen o sobre las almas de los muertos que asisten y toman parte y de quien los hombres llevan su nombre, sino también sobre la naturaleza. Los cambios de regalos entre los hombres, "name-sakes", homónimos de los espíritus, incitan a los espíritus de los muertos, a los dioses, a las cosas y animales, así como a la naturaleza a ser "generosos con ellos" [46]. Se dice que el cambiar

[43] V. Bogoras, "The Chukchee" *(Jesup North Pacific Expedition; Mem. of the American Museum of Natural History*, New York), vol. VII. Las obligaciones de dar, recibir y devolver regalos y la hospitalidad están más señaladas entre los chukchee marítimos que entre los chukchee del Reno. Véase "Social Organization", *ibíd.*, t. II, pág. 375: deber de inventar, derecho del invitado a pedir lo que quiere y su obligación de hacer un regalo.

[44] El tema de la obligación de dar es profundamente esquimal. Véase nuestro trabajo sobre *Variations saissonnières des Sociétés Eskimo*, pág. 121. Una de las últimas colecciones esquimales publicadas, recoge todavía cuentos de este tipo, en que se predica la generosidad. Hawkes, "The Labrador Eskimis" *(Can. Geological Survey, Anthropological Series)*, pág. 159.

[45] Hemos considerado *(Variations saissonnières..., Année sociologique*, t. IX, página 121) las fiestas esquimales de Alaska como una combinación de elementos esquimales y de hechos tomados del potlatch indio. Sin embargo, dsepués de haber escrito nuestro trabajo, se observó el uso del potlatch y la costumbre de los regalos entre los chukchee y los koryak de Siberia, por tanto, los esquimales pudieron copiar tanto a éstos como a los indios de América. Hay que tener, además, en cuenta las bellas y posibles hipótesis de Sauvageot *(Journal des Americanistes*, 1924) sobre el origen asiático de la lengua esquimal, hipótesis que confirma las ideas más frecuentes entre los arqueólogos y antropólogos sobre el origen de los esquimales y de su civilización. Todo viene a demostrar que los esquimales del Oeste, en lugar de estar degenerados en relación con los del Este y del Centro, están más próximos lingüística y etnológicamente de su origen, dato que parece haber quedado probado por Thalbitzer.

Dada la situación no queda más remedio que afirmar con énfasis que también se produce el potlatch entre los esquimales del Este y que este potlatch se desarrolla entre ellos desde muy antiguo. Sin embargo, hay tótems y máscaras que son particulares de las fiestas del Oeste, alguna de las cuales, evidentemente, son de origen indio; por último, es difícil explicar la desaparición del potlatch esquimal en el este y centro de la América ártica si no fuera por el empequeñecimiento de las sociedades esquimales del Este.

[46] Hall, *Life with the Esquimaux*, t. II, pág. 320. Es curioso que esta expresión

regalos produce abundancia de riquezas. Nelson[47] y Porter[48] nos han dejado una extensa descripción de estas fiestas, y de su acción sobre los muertos y sobre la caza, y sobre los cetáceos y peces que cazan los esquimales. En esa especie de idioma de los tramperos ingleses se les da el expresivo nombre de "Asking Festival"[49] e "Inviting Festival". Generalmente, sobrepasan los límites de las ciudades invernales. Esta acción de la naturaleza ha quedado señalada en uno de los últimos trabajos sobre los esquimales[50].

Los esquimales de Asia también han inventado una especie de mecánica en la que una rueda cargada de toda especie de provisiones es trasplantada sobre una especie de cucaña coronada por una cabeza de morsa; esta parte de la cucaña sobresale por encima de la tienda de ceremonias de la que forma el eje. Se maneja en el interior de la tienda por medio de otra rueda, haciéndola girar en el sentido del movimiento solar. Creemos que ésta es la mejor expresión de la conjunción de todos estos temas[51].

Lo mismo tiene lugar entre los chukchee[52] y los koryaks del extremo noroeste siberiano. Tanto los unos como los otros practican el potlatch, aunque son los chukchee marítimos los que, como sus vecinos los yuit, esquimales asiáticos de quienes acabamos de hablar, los que más practican estos cambios obligatorios y voluntarios de dones y regalos durante las largas "Thankskiving Ceremonies",[53], ceremonias de acción de gracias que se suceden, con frecuencia durante el invierno, en cada una de las casas, una tras otra. Los restos de los sacrificios del festín se lanzan al mar o se lanzan al viento. Van a su país de origen llevando la caza obtenida durante el año, caza que retornará así al año siguiente. Jochelson habla de fiestas de tipo semejante entre

---

nazca no de las observaciones del potlatch de Alaska, sino a propósito de los esquimales del Centro, que sólo conocen las fiestas de invierno del comunismo y los intercambios de regalos con ese motivo, lo cual demuestra que la idea supera los límites de la institución del potlatch propiamente dicho.

[47] Eskimos about Behring Straits. *XVIIIth Ann. Rep. of the Bur. of. Am. Ethn.*, págs. 303 y ss.

[48] PORTER, *Alaskan XIth Census*, págs. 138 y 141, y, sobre todo, WRANGELL, *Statistiche Ergebnisse...*, etc., pág. 132.

[49] NELSON, cfr. "asking stick", en HAWKES, *The inviting-in Feast of the Alaskan Eskimos, Geological survey*. Memoria 45. *Anthropological Series*, II, pág. 7.

[50] HAWKES, *loc. cit.*, pág. 7; pág. 3; pág. 9; descripción de una de esas fiestas; Unalaklit contra Malemiut. Uno de los rasgos más característicos de este complexus es la serie cómica de prestaciones que tienen lugar el primer día y los regalos a que dan lugar. La tribu que consigue hacer reír a la otra puede pedirla todo lo que quiera. Los mejores bailarines reciben regalos de gran valor, pág. 12, 13, 14. Es un claro y neto ejemplo de las representaciones rituales (sólo conozco otros ejemplos de este tipo en Australia y en América) de un tema que, por el contrario, es muy frecuente en la mitología: el del espíritu celoso que, cuando se ríe, deja en libertad lo que guarda.

El rito del "Inviting-in Festival" acaba con la vista del angekok (Shamane) a los espíritus humanos "inua", de quienes llevan la máscara, los cuales le informan que han gozado con los bailes y que enviarán caza. Cfr. regalo que se hace a los focas. JENNES, "Life of the Copper Eskimos", *Rep. of the Can. Artic Exped.*, 1922, vol. XII, pág. 178, n.º 2.

Todos los otros temas del derecho a los regalos están también muy desarrollados; así, por ejemplo, el jefe "näskuk" no tiene derecho a rechazar ningún regalo ni manjar por raro que éste sea, bajo pena de caer en desgracia para siempre. HAWKES, *ibid.*, pág. 9.

Hawkes tiene motivos suficientes para considerar (pág. 19) la fiesta de los Déné (Anvik) descrita por CHAPMAN *(Congrès des Americanistes de Québec*, 1907, t. II), como una invitación tomada a los esquimales por los indios.

[51] V. fig. en *Chukchee*, t. VII (II), pág. 403.

[52] BOGORAS, *ibid.*, pág. 399 a 401.

[53] JOCHELSON, "The Koryak", *Jesup North Pacific Expedition*, t. VI, pág. 64.

los koryaks, aunque él sólo ha asistido a la fiesta de la ballena [54]. Entre éstos está muy desarrollado el sistema de sacrificios [55].

Borgoras [56] dice que las costumbres de la "Koliada" rusa son también semejantes; en ella los niños disfrazados van de casa en casa pidiendo huevos y harina y nadie se atreve a negárselos. Esta costumbre se sabe que es europea [57].

La relación entre estos contratos y cambios entre hombres y entre esos contratos y cambios entre hombres y dioses aclaran buena parte de la teoría del Sacrificio. Se comprende perfectamente, sobre todo en aquellas sociedades en que los rituales contractuales y económicos se practican entre hombres, aunque éstos sean la encarnación enmascarada, con frecuencia carismática y poseída del espíritu de quien llevan el nombre y por tanto éstos sólo actúan en cuanto representantes de los espíritus [58], en cuyo caso los cambios y contratos obligan no sólo a los hombres y a las cosas, sino también a los seres sagrados a los que están más o menos asociados [59]. Tal es, sin duda, el caso del potlatch tlingit, de uno de los dos tipos de potlatch haïda y del potlatch esquimal.

La evolución es natural. Uno de los primeros grupos de seres con quienes los hombres tuvieron que contratar, ya que, por definición, existían para contratar con ellos, son los espíritus de los muertos y los dioses. De hecho, son ellos los auténticos propietarios de las cosas y los bienes de este mundo [60]. Es con ellos con quien es más necesario cambiar y más peligroso no llevar a cabo cambios. La destrucción del sacrificio tiene precisamente como finalidad el ser una donación que ha de ser necesariamente devuelta. Todas las formas de potlatch del noroeste americano y del noreste asiático utilizan este tema de la destrucción [61]. Se mata esclavos, se queman ricos aceites, se lanzan cobres al mar y se queman palacios, no sólo para demostrar poder, riqueza o desinterés, sino también para hacer sacrificios a los espíritus y a los dioses, confundidos con sus encarnaciones vivientes, aquellos quienes llevan sus nombres, quienes son sus iniciados aliados.

Aparece ahora también otro tema que no necesita del soporte humano y que seguramente es tan viejo como el potlatch: se cree que es a los dioses a quien hay

---

[54] *Ibíd.*, pág. 90.

[55] Cfr. pág. 98, "This for Thee".

[56] *Chukchee*, pág. 400.

[57] Sobre costumbres de este tipo, v. FRAZER, *Golden Bough* (3.ª ed.), t. III, páginas 78 a 85, págs. 91 y ss.; t. X, págs. 169 y ss. V. más adelante.

[58] Sobre el potlatch tlingit, v. más adelante (cap. III de este ensayo). Esta nota es característica del potlatch del noroeste americano, aunque es poco aparente debido a que el ritual es demasiado totémico para que su acción sobre la naturaleza, además de su influencia sobre los espíritus, quede de manifiesto. Es mucho más aparente en el potlatch que se lleva a cabo entre Chukchees y esquimales, en la isla de San Lorenzo, en el estrecho de Behring.

[59] V. un mito de potlatch en BOGORAS, *Chuckchee Mythology*, pág. 14, b 2. Se establece un diálogo entre dos shamanes: "What will you answer", es decir, "devuélvenos un regalo". El diálogo acaba con una pelea, después de la cual los dos chamanes llegan a un acuerdo, se intercambian sus cuchillos mágicos y sus collares mágicos, sus espíritus (sus asistentes mágicos), y por último sus cuerpos (pág. 15, l. 2). Sin embargo, no consiguen con éxito sus vuelos y aterrizajes porque han olvidado cambiarse sus brazaletes y sus "tasseis", "my guide in motion", pág. 16, l. 10, y por fin lo consiguen. Como puede verse, todas estas cosas poseen el mismo valor espiritual que el espíritu, son a su vez espíritus.

[60] V. JOCHELSON, "Koriak Religion", *Jesup. Exped.*, t. VI, pág. 30. Hay un canto Kwakiutl de la danza de los espíritus (shamanismo de las ceremonias de invierno) que comenta el tema:

Nos enviáis todo del otro mundo, ¡oh espíritus!, quitando el sentido a los hombres.
Habéis oído que tenemos hambre, ¡oh espíritus!...
¡Recibiremos mucho de vosotros!, etc.

BOAS, *Secret societies and social organization of the Kwakiutl indians*, pág. 483.

[61] V. DAVY, *Foi jurée*, págs. 224 y ss., y más adelante notas 139 y 140 del cap. II

que comprar y que los dioses saben devolver el precio de las cosas. Quizá en ningún sitio se expresa esta idea de forma más típica que entre los toradja de Célèbes. Kruyt [62] dice que el propietario tiene que comprar a los dioses el derecho de poder realizar determinados actos sobre "su", en realidad sobre "sus" propiedades. Antes de cortar "su" bosque, antes de labrar "su" tierra y antes de plantar el poste de "su" casa ha de pagar a los dioses. Mientras que la noción de compra está muy poco desarrollada entre los usos civiles y comerciales de los toradja [63], esta compra es, sin embargo, constante a los espíritus y a los dioses.

Malinowski señala hechos del mismo tipo en Trobiand, a propósito de las formas de cambio a las que nos vamos a dedicar ahora. Se conjura a un espíritu maligno, un *tauvau* de quien se ha encontrado un cadáver (serpiente o cangrejo de tierra) ofreciéndole uno de esos *vaygu'a,* uno de esos objetos preciosos, ornamento, talismán y riqueza a la vez, que sirven para los cambios del *kula.* Este don actúa directamente sobre el espíritu de ese espíritu [64]. Durante la fiesta de los *mila-mila* [65], potlatch en honor de los muertos, se exponen y ofrecen a los espíritus las dos especies de *vaygu'a,* los del *kula* y los que Malinowski denomina, por vez primera [66], los "*vagyu'a permanentes*", en una plataforma idéntica a la del jefe. Esto hace buenos a sus espíritus, los cuales se llevan consigo la sombra de estas cosas preciosas al país de los muertos [67], donde rivalizan en riquezas como rivalizan los hombres vivos que vuelven de un kula solemne [68].

Van Ossenbruggen, que además de ser un teórico es un observador muy agudo, y que vive en los lugares sobre los que investiga, ha señalado otra de las características de esas instituciones [69]. Los dones a los dioses y a los hombres tienen también como finalidad comprar la paz entre unos y otros, pues de este modo se apartan los malos espíritus, y comúnmente las malas influencias, aunque éstas no estén personalizadas, ya que la maldición de un hombre permite que los espíritus celosos entren en uno, pudiendo matarle, que las malas influencias actúen y que las faltas cometidas contra los hombres debiliten al culpable vis a vis de los espíritus y de las cosas dañadas. Van Ossenbruggen interpreta en este sentido el lanzamiento de monedas por el cortejo en China durante el matrimonio, e incluso el precio de compra de la novia. Sugestión interesante de la que se desprenden toda una cadena de hechos [70].

Vemos, pues, cómo de todo esto podría elaborarse la teoría y la historia del sacrificio-contrato, el cual supone instituciones del tipo de las que hemos descrito y, a la inversa, supone su realización en último grado, ya que los dioses que dan y ofrecen actúan para dar una cosa pequeña por una grande.

---

[62] *Koopen in midden Celebes. Meded. d. Konigk. Akad. v. Wet. Afd.* letterk. 56; serie B, n.º 5, págs. 163 a 168, págs. 158 a 159.

[63] *Ibíd.,* págs. 3 y 5 del resumen.

[64] *Argonauts of the Western Pacific,* pág. 511.

[65] *Ibíd.,* págs. 72 y 184.

[66] P. 512 (los que no son objeto de intercambio obligatorio). Cfr. "Baloma Spirits of the Dead". *Jour. of the Royal Anthropological Institute,* 1917.

[67] Un mito Maori, el de Te Kanava, GREY, *Polyn. Myth.,* Ed. Routledge, pág. 213, cuenta cómo los espíritus, los hados, siguieron la sombra de *pounamu* (jades, etc.) (alías *taonga*) expuesto en su honor; hay un mito idéntico en Mangaia, WYATT GILL, *Myths and song from the South Pacific,* pág. 257, cuenta lo mismo de los collares de discos de nácar rojo y cómo éstos obtienen los favores de la bella Manapa.

[68] P. 513. MALINOWSKI exagera un poco. *Arg.,* pág. 510 y ss., la novedad de unos hechos, exactamente idénticos a los del potlatch tinglit y haïda.

[69] *Het Primtieve Denken, voorn in Pokkengebruiken... Bijdr. tot. de Taalland, en Volkenk, v. Nederl. Indië,* vol. 71, págs. 245 y 246.

[70] CRAWLEY, *Mystic Rose,* pág. 386, ha dado ya una hipótesis de este tipo y WESTERMARCK vislumbra el tema y comienza a demostrarlo, aunque en el fondo no ha visto claro, debido a que identifica el sistema de prestaciones totales y el sistema más desarrollado del potlatch, del que todos estos cambios forman parte, especialmente el de mujeres y matrimonios. V. más adelante sobre la fertilidad del matrimonio asegurada por los regalos que se hacen a los contrayentes.

No es puro azar que las dos fórmulas solemnes del contrato: en latín, *do ut des*, y en sánscrito, *dadami se, dehi me*[71], se han conservado también a través de los textos religiosos.

Una nueva consideración, la limosna.—Más tarde, en la evolución de los derechos y religiones, los hombres reaparecen como representantes de los dioses y de los muertos, suponiendo que lo hayan dejado de ser en algún momento. Así, por ejemplo, entre los Haoussa del Sudán, cuando el "trigo de Guinea" está maduro, se extienden unas fiebres que sólo se pueden evitar haciendo regalos de ese trigo a los pobres[72]. También entre los Haoussa (de Trípoli), con motivo de la Gran Oración (Baban Salla), los niños (costumbre europea y mediterránea) visitan las casas: "¿Debo entrar?", y responden: "¡Oh liebre de las grandes orejas!, por un hueso se reciben servicios." (El pobre es feliz de trabajar para los ricos.) Los regalos que se hacen a los niños y a los pobres son agradables a los muertos[73]. Entre los haoussa estas costumbres son quizá de origen musulmán[74], o de origen musulmán, negro y europeo a la vez; también pueden ser berberiscos.

En cualquier caso vemos cómo se esboza con esto una teoría de la limosna. La limosna es resultado de una noción moral del don y de la fortuna[75], por un lado, y de la noción de sacrificio, por otro. La liberalidad es obligatoria porque la Némesis venga a los dioses y a los pobres del exceso de felicidad o de riqueza de algunos hombres que deben deshacerse de ella; es la vieja moral del don como principio de justicia. Los dioses y los espíritus consienten que la parte que se les debe, que se destruía en sacrificios inútiles, sirva a los pobres y a los niños[76]. Recogemos aquí la historia de las ideas morales de los semitas. La sadaka[77] árabe, tanto como la zadaqa hebraica, en un principio, es exclusivamente lo justo transformándose luego en limosna. La época del mesianismo y de la victoria de los "Pobres" puede considerarse como el momento en que nace la doctrina de la caridad y de la limosna que luego da la vuelta al mundo con el cristianismo y el Islam. En ese momento, la palabra zadaqa cambia de sentido; en la Biblia no quiere decir limosna.

Pero volvamos a nuestro tema principal, al don y a la obligación de dar.

Estos documentos y comentarios no tienen sólo un interés etnográfico local; a través de un sistema comparativo, estos datos podrían extenderse y profundizarse.

Los elementos fundamentales del potlatch[78], se encuentran en Poline-

---

[71] *Vâjasaneyisamhitā*, v. HUBERT y MAUSS, "Essai sur le Sacrifice", pág. 105 *(Année Soc.*, t. II).

[72] TREMEARNE, *Haussa Supertitions and Customs*, 1913, pág. 55.

[73] TREMEARNE, *The Ban of the Bori*, 1915, pág. 239.

[74] ROBERTSON SMITH, *Religion of the Semites*, pág. 283. "Los pobres son los invitados de Dios".

[75] Los Betsimisaraka de Madagascar cuentan que, de dos jefes, uno regalaba todo lo que tenía y el otro guardaba todo. Dios dio fortuna a quien era liberal y arruinó al avaro (GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, pág. 67, n. a.).

[76] V. sobre las nociones de limosna, generosidad y liberalidad, la colección de datos de WESTERMARCK, *Orig. and Development of Moral Ideas*, I, cap. XXIII.

[77] V. más adelante sobre el valor mágico todavía actual de la sadqâa.

[78] Hubiéramos podido releer de nuevo toda la literatura referente al potlatch, pues hay problemas que sólo se plantean una vez terminada la investigación. No dudamos que recogiendo los datos dispersos de los etnólogos encontraríamos otros casos de potlatch en Polinesia; por ejemplo, las fiestas de exposición de alimentos, *hakari*, en Polinesia, v. TREGEAR, *Maori Race*, pág. 113, que implican las mismas instalaciones, andamiajes y distribución de alimentos que los *hekarai*, la misma fiesta con el mismo nombre de los melanesios de Koita. V. SELIGMANN, *The Melanesians*, págs. 141-145. Sobre el Hakari, v. también TAYLOR, *The ika a Mani*, pág. 13; YEATS, *An account of New Zealand*, 1835, pág. 139. Cfr. TREGEAR, *Maori Comparative Dic.*, v. Hakari.

sia, aunque no se dé allí la institución completa[79]; en cualquier caso la regla es el cambio-don. Sería pura erudición indicar este tema de derecho si sólo fuera maorí, o, en rigor, polinesio. Al menos para la *obligación de dar* podemos demostrar que tiene una extensión mucho más amplia. Señalaremos a continuación cuál es la extensión de las otras obligaciones, demostrando que nuestra interpretación es válida para otros muchos grupos de sociedades.

Cfr. un mito en GREY, *Poly. Myth*, pág. 213 (ed. de 1855), pág. 189 (ed. popular de Routledge) describe el hakari de Maru, dios de la guerra; en él la designación solemne de los donantes es idéntica a la de las fiestas neo-caledonias, de Fiji y a las neo-guineanas. Veamos un discurso formando un *Umu taonga* (Four un taonga) para un *hikairo* (distribución de alimentos), conservado en un canto (Sir E. GREY, Konga Moteatea, *Mythology and Traditions in New Zealand*, 1853, pág. 132); en la medida en que es reproducible (estrofa 2).

Dame mis taonga de este lado
Dame mis taonga para que los amontone
que los apile hacia la tierra
que los apile hacia el mar
etc... hacia el Este.
....
Dame mis taonga.

La primera estrofa sin duda hace alusión a los taonga de piedra. Puede verse cómo la noción de *taonga* es inherente al ritual de la fiesta de la comida. Cfr. PERCY SMITH, "Wars of the Northern against the Southern Tribes", *J. P. S.*, t. VIII, pág. 156 (Hakari de Te Toko).

[79] Suponiendo que no se produzca en las sociedades polinesias actuales, puede que haya existido en las civilizaciones y sociedades que han absorbido o restituido la inmigración de polinesios y puede también que éstos la hayan tenido antes de su migración. De hecho, hay una razón que hace que haya desaparecido de esta zona, el que los clanes están definitivamente jerarquizados en casi todas las islas e incluso concentrados en torno a una monarquía; falta, por tanto, una de las condiciones principales del potlatch, la inestabilidad de una jerarquía que la rivalidad de los jefes tiene como finalidad equilibrar de vez en cuando. Esta misma razón es por la que encontramos más restos entre los maoris, más que en ninguna otra isla, debido precisamente a que los jefes han vuelto a aparecer y que los clanes aislados se han hecho rivales.

Sobre la destrucción de riquezas de tipo melanesio o americano en Samoa. V. KRAMER, *Samoa Inseln*, t. I, pág. 375. V. índice *ifoga*. También puede estudiarse, desde este punto de vista, el *muru*, destrucción de riquezas por haber cometido una falta. En Madagascar, las relaciones entre los *Lohateny*, que comercian entre sí y que pueden destrozar todo e insultarse cuando están en casa de los otros, son restos de los potlatch antiguos. V. GRANDIDIER, *Ethnographie de Madagascar*, t. II, pág. 131, y nota págs. 132-133.

Capítulo II

EXTENSION DEL SISTEMA. LA LIBERALIDAD, EL HONOR, LA MONEDA

I. REGLAS DE LA GENEROSIDAD. ANDAMANS (N. B.)

En primer lugar, estas costumbres se dan también entre los pigmeos, los más primitivos de los hombres según el Padre Schmidt [1]. Brown, desde 1906, observó hechos semejantes entre los andamans (Isla del Norte) y los ha descrito maravillosamente a propósito de la hospitalidad entre los grupos locales y de las visitas, ferias y fiestas que sirven a los cambios voluntarios-obligatorios (comercio del ocre y de los productos del mar a cambio de los del bosque, etc.). «A pesar de la importancia de estos cambios, como el grupo social y la familia son autosuficientes en cuanto a útiles, etc., estos regalos no tienen la misma finalidad que el comercio o el cambio, en sociedades más desarrolladas. La finalidad es fundamentalmente moral, el objeto es producir un sentimiento de amistad entre las dos personas en juego, y si no se consigue este efecto, la operación resulta fallida» [2].

«Nadie es libre de no aceptar el regalo que se le ofrece. Todos, hombres y mujeres, intentan superarse en generosidad. Existía una especie de rivalidad en dar más cosas y de más valor» [3]. Los regalos sellan el matrimonio, creando un parentesco entre los dos grupos de parientes. Dan a los

---

N. B.—Estos hechos y datos están tomados de provincias etnográficas muy distintas, y no está en nuestra idea el estudiar sus conexiones. Desde un punto de vista etnológico, no hay duda de que existe una civilización del Pacífico que explica, en parte, alguno de los rasgos comunes entre el potlatch melanesio y el americano y que son del mismo tipo que el norasiático y el norteamericano. Sin embargo, es extraordinaria su aparición entre los pigmeos y no menos extraordinarios son los restos de potlatch indoeuropeos de los que luego hablaremos. Nos abstendremos de hacer consideraciones a la moda sobre la migración de las instituciones; en nuestro caso, tan peligroso es hablar de imitaciones o influencias como de inventos independientes, además de que no hemos de olvidar que nos movemos en el marco de los escasos conocimientos o ignorancias actuales. Por el momento nos limitaremos a explicar cuál es la naturaleza y amplitud de un tema de derecho, quede para otros, si lo consiguen, la labor de hacer su historia.

[1] *Die Stellung der Pygmäenvölker*, 1910. No estamos de acuerdo con el P. Schmidt en este punto. V. *Année Sociologique*, t. XII, págs. 65 y ss.

[2] *Andaman islanders*, 1922, pág. 83. "A pesar de que se consideraban como regalos, se esperaba recibir algo de su mismo valor, enfadándose si el regalo recibido no correspondía a lo esperado."

[3] *Ibid.*, págs. 73, 81. Brown observó a continuación que esta actividad contractual era muy inestable y que conducía con frecuencia a querellas cuando su verdadera misión era el borrarlas.

dos «lados» la misma naturaleza, identidad que se manifiesta por la prohibición que hará tabú, desde el comienzo del noviazgo hasta el fin de sus días, a los dos grupos de parientes, los cuales no se volverán a ver, ni se dirigirán la palabra; sin embargo, se ofrecerán regalos perpetuamente [4]. En realidad, esta prohibición expresa la intimidad y el miedo de estos acreedores y deudores recíprocos; que éste es el principio, lo demuestra el que el mismo tabú, significativo de la intimidad y el alejamiento simultáneo se establece también entre los jóvenes de los dos sexos que han asistido al mismo tiempo a la ceremonia de «comer tortuga y cerdo» [5] y que quedan ya para toda la vida obligados a cambiarse regalos. Algo semejante ocurre en Australia [6]. Brown recoge, además, los ritos que acompañan el encuentro después de una larga separación, abrazos y lágrimas, demostrando cómo el cambio de regalos es equivalente [7] a ellos y cómo se mezclan los sentimientos y las personas [8].

En el fondo todo es una combinación donde se mezclan las cosas con las almas y al revés. Se mezclan las vidas y precisamente el cómo las personas y las cosas mezcladas salen, cada uno de su esfera, y vuelven a mezclarse, es en lo que consiste el contrato y el cambio.

II. RAZON, PRINCIPIOS E INTENSIDAD DEL INTERCAMBIO DE DONES (MELANESIA)

Las poblaciones melanesias han conservado o desarrollado el potlatch [9] mejor que las polinesias. En cualquier caso, han conservado por un lado y desarrollado por otro, el sistema de los dones y esa forma de cambio. Entre ellos, mucho más netamente que en Polinesia, aparece la noción de moneda [10], haciéndose el sistema más complicado pero también mucho más preciso.

NUEVA CALEDONIA

Las ideas que nosotros deducimos, así como su expresión, las encontramos en los documentos que Leenhardt ha recogido sobre Nueva Caledonia.

---

[4] *Ibíd.*

[5] *Ibíd.*

[6] Este hecho se puede perfectamente comparar con las relaciones *kalduke* de los *ngia-ngiampe* entre los *Narrinyerri* y a las *yutchin* de los Dieri, relaciones de las que nos ocuparemos en otra ocasión.

[7] *Ibíd.*

[8] *Ibíd.* Brown ha elaborado una excelente teoría sociológica sobre estas manifestaciones de la comunión, de la identidad de sentimientos y del carácter a la vez obligatorio y libre de sus manifestaciones. Existe otro problema, en conexión con él, sobre el que ya hemos llamado la atención: la expresión obligatoria de los sentimientos, *Journal de Psychologie*, 1921.

[9] V. anteriormente nota 13 de la Introducción.

[10] Volveremos a ocuparnos del tema de la moneda en Polinesia, v. anteriormente nota 17 del cap. I, la cita de "Ella" sobre las trenzas de Samoa. Las hachas grandes, los jades, los *tiki*, los dientes del cachalote, son, sin duda alguna, monedas, como también lo son algunas conchas y cristales.

Comienza por describir el pilou-pilou y el sistema de fiestas, regalos y prestaciones de todo tipo, incluida la moneda [11], que no se puede dudar en calificar como potlatch. Los dichos de derecho en los discursos solemnes del heraldo son típicos a este respecto. Así, por ejemplo, durante la ceremonia de presentación de los ñames [12] para la fiesta, el heraldo dice: «si hay algún pilou ante el cual no hemos estado allí, entre los Wi..., etc., este ñame vendrá como en otra ocasión un ñame semejante partió de allí para venir entre nosotros» [13]. Es la misma cosa la que retorna. Más adelante, en el mismo discurso, es el espíritu de los antepasados quien permite que «desciendan sobre sus descendientes vivos el efecto de su acción y de sus fuerzas». «El resultado del acto que ellos realizaron aparecerá hoy, pues todas las generaciones están presentes en su boca.» He aquí otra forma, no menos expresiva, de representar la obligación de derecho: «Nuestras fiestas son como el movimiento de la aguja que sirve para unir las partes de un teclado de paja, con el fin de formar un solo techo, una sola palabra» [14]. Retornan las mismas cosas, es el mismo hilo el que une [15]. Otros varios autores recogen estos hechos [16].

TROBIAND

En el otro extremo del mundo melanesio existe un sistema muy extendido y equivalente al de Nueva Caledonia. Los habitantes de las islas Trobiand son los más civilizados de su raza. Hoy son ricos pescadores de perlas, pero antes de la llegada de los europeos, eran ricos fabricantes de cerámica, de monedas de concha, de hachas de piedra y de cosas preciosas, caracterizándose siempre como buenos comerciantes y navegantes valientes. Malinowski, cuando los compara a los compañeros de Jason, les da la denominación «argonautas del oeste del Pacífico» verdaderamente exacta. En uno de los mejores libros de sociología descriptiva, refiriéndose

---

[11] "La moneda neo-caledonia", *Revue d'Ethnographie*, 1922, pág. 328, sobre todo en lo que respecta a las monedas con fines funerarios y del príncipe, pág. 332. La Fiesta del Pilou en Nueva-Caledonia, *Anthropologie*, págs. 226 y ss.

[12] *Ibíd.*, págs. 236-237. Cfr. págs. 250 y 251.

[13] P. 247. Cfr. págs. 250-251.

[14] Pilou, pág. 263. Cfr. *Monnaie*, pág. 332.

[15] Parece que esta fórmula forma parte del simbolismo jurídico polinesio. En las islas Mangaia, la paz se simboliza con "una casa bien cubierta" que reúne a los dioses y a los clanes bajo un techo "bien cerrado". WYATT GILL, *Myths and songs of the South Pacific*, pág. 294.

[16] El Padre LAMBERT, *Moeurs des Sauvages neo-caledoniens*, 1900, describe numerosos potlatch: uno en 1856, pág. 119; una serie de fiestas funerarias, págs. 234-235; un potlatch de segundo entierro, págs. 240-246. Se da cuenta de que la humillación, e incluso la migración del jefe vencido, es la sanción por un regalo o potlatch que no se ha devuelto, pág. 53, y se da cuenta de que "todo regalo exige otro a cambio", pág. 116; utiliza la expresión francesa *un retour: retour reglamentaire*. Los "retours" se exponen en la casilla de los ricos, pág. 125. Los regalos que se hacen en las visitas son obligatorios, son condición para el matrimonio, págs. 10, 93-94; son irrevocables y "se hacen con usura", especialmente al *bengam*, especie de primo carnal, pág. 215. *El trianda*, danza de los regalos, pág. 158, es un caso curioso de mezcla de formalismo, ritual y estética jurídica, al mismo tiempo.

al tema que nos interesa, describe el sistema comercial intertribal e intratribal que se denomina *kula*[17]. Describe todas las instituciones que se rigen por los mismos principios de derecho y de economía: matrimonio, fiesta en honor de los muertos, iniciación, etc.; por tanto, la descripción que nosotros haremos ahora será sólo provisional, aunque los hechos son fundamentales y evidentes[18].

El *kula* es una especie de gran potlatch; al ser la fórmula de un gran comercio intertribal, se extiende por todas las islas Trobiand, por parte de las islas Entrecastes y las islas Amphlett. En estas tierras, el *kula* interesa indirectamente a todas las tribus y directamente, a algunas grandes, como las de Dobu en las islas Amphlett, a las Kiriwina, a Sonaketa y Kitava y a las Trobiand, desde Vakuta a la isla Woodlark. Malinowski no da la traducción de la palabra, que sin duda quiere decir círculo, ya que, en efecto, es como si estas tribus, sus expediciones marítimas, sus cosas preciosas y sus utensilios, sus alimentos y sus fiestas, sus servicios de todo tipo, rituales y sexuales, sus hombres y sus mujeres, estuvieran encerrados en un círculo[19], siguiendo en el tiempo y en el espacio un movimiento regular en torno a ese círculo.

El comercio kula es de carácter noble[20]; parece que está reservado a los jefes, los cuales son a la vez jefes de las flotas, de las canoas y comerciantes, así como también donatarios de sus vasallos, a través de sus hijos y yernos, que están sometidos a ellos, pero son al mismo tiempo jefes de algunos pueblos infeudados. Se ejerce de forma noble, aparentemente pura, desinteresada y modesta[21]. Se distingue con cuidado del simple intercambio económico de mercancías útiles que tiene el nombre de *gimwali*[22],

---

[17] V. *Kula, Man,* julio 1920, n.º 51, págs. 90 y ss. *Argonauts of the Western Pacific,* Londres, 1922. Todas las referencias que no lleven otra indicación se refieren a este libro.

[18] Malinowski exagera, sin embargo, págs. 513, 515, la novedad de los hechos que describe. En primer lugar el *kula* no es más que un potlatch intertribal, de un tipo bastante frecuente en Melanesia y al que pertenecen las expediciones que describe el Padre LAMBERT, en Nueva-Caledonia, así como las grandes expediciones, las Olo-Olo de los habitantes de Fiji, etc. V. MAUSS, "Extension du potlatch en Melanésie", en *Procès-verbaux de l'I. F. A., Anthropologie,* 1920. El significado de la palabra kula se relaciona, creo, con otras palabras del mismo tipo como, por ejemplo, *ulu-ulu.* V. RIVERS, *History of the Melanesian society,* t. II, págs. 415 y 485; t. I, pág. 160. El *kula* es en algunos aspectos menos característico que el potlatch americano, al ser estas islas más pequeñas y menos ricas y poderosas que las de las costas de la Colombia británica. Estas poseen todas las características del potlatch intertribal. Hay, sin embargo, auténticos potlatch internacionales, así el de los Haida contra Tlingit (de hecho Sitka es una ciudad común y el Nass River, un lugar de encuentros constantes); Kwakiutl contra Bellacoola, contra Heiltsuq; Haida contra Tsimshian, etc., nota que está en la misma naturaleza de las cosas: las formas de los cambios son generalmente extensibles e internacionales, y tanto aquí como en otras partes, han seguido y abierto las vías comerciales entre tribus igualmente ricas y marítimas.

[19] Malinowski recoge la expresión *kula ring.*

[20] *Ibíd., nobleza obliga.*

[21] *Ibíd.,* las expresiones de modestia: "acepta los restos de mi comida de hoy, te los traigo", mientras dan un collar de gran valor.

[22] *Ibíd.,* se debe a una razón puramente didáctica y para hacerse comprender por los europeos, por lo que Malinowski, pág. 187, incluye el *Kula* dentro de los "cambios ceremoniales con pago" (de vuelta). Tanto la palabra pago como la palabra cambio son igualmente europeas.

el cual se practica, además del kula, en las grandes ferias primitivas que son las asambleas del *kula* intertribal, así como en los pequeños mercados de *kula* interior, caracterizándose por un regateo tenaz entre las dos partes, procedimiento indigno en el *kula*. Del individuo que realiza el *kula* sin la grandeza de espíritu que es necesaria, se dice que «se comporta como un *gimwali*». Al menos en apariencia el *kula*, al igual que el *potlatch* del noroeste americano, consiste para unos en dar y para otros en recibir [23]; los que hoy son donatarios a la vez siguiente son donantes. Incluso en la forma más completa, solemne, elevada y competitiva [24] del *kula*, la de las grandes expediciones marítimas de los *uvalaku*, la norma es partir sin tener nada para cambiar ni para dar, aunque sea a cambio de los alimentos, ya que ni siquiera éstos pueden pedirse. Se aparenta que sólo se recibe y cuando la tribu visitante da hospitalidad al año próximo a la flota de la tribu que se visitó, entonces los regalos se devolverán con usura.

Sin embargo, en los *kula* de menor envergadura, se aprovecha el viaje marítimo para cambiar los cargamentos; en éstos también se dedican al comercio los nobles, ya que hay una profunda teoría indígena en todo ello. Se solicitan [25], piden y cambian muy variadas cosas, dando lugar a numerosas relaciones además del *kula*, aunque éste sea siempre el fin último y el momento decisivo de estas relaciones.

La misma donación adopta formas muy solemnes; lo que se ha de recibir se desdeña, se desconfía de ello y sólo se toma después que ha sido lanzado a los pies; el donatario adopta una modestia exagerada [26]; después de haber llevado su regalo de forma solemne y a son de caracola, se excusa de que sólo sean restos, lanzando el regalo a los pies de su rival y compañeros [27]. Sin embargo, la caracola y el heraldo son prueba de la solemnidad de la transferencia. Con todo esto, se intenta dar muestras de liberalidad, de libertad, de autonomía, así como de grandeza [28], y, sin embargo, en realidad, lo único que juega son los mecanismos de la obligación, incluso de una obligación en función de las cosas.

El objeto principal de estos cambios-donaciones son las *vaygu'a*, una especie de monedas [29]. Las hay de dos tipos: las *mwali*, bellísimos brazaletes ta-

---

[23] V. "Primitive Economics of the Trobiand Islanders", *Economic Journal*, marzo 1921.

[24] Rito de *tanarere*, la exposición de productos de la expedición sobre la arena de Muwa, págs. 374-375, 391. Cfr. *Uvalaku de Dobu*, pág. 381 (20-21 de abril). Se decide quién ha sido el mejor, es decir, el de más suerte, el mejor comerciante.

[25] Ritual de *wawoyla*, págs. 353-354; magia del *wawoyla*, págs. 360-363.

[26] V. *supra*, nota 21.

[27] V. el frontispicio y las fotografías de los grabados. V. *infra*, notas 62 y ss.

[28] Excepcionalmente diremos que estas notas morales se pueden comparar con las bellas sentencias de la *Etica a Nicomaco* sobre la μεγαλοπρέπεια y la ἐλευθερία.

[29] NOTA SOBRE LOS PRINCIPIOS PARA EL EMPLEO DE LA NOCIÓN DE MONEDA. Nosotros, a pesar de las objeciones de MALINOWSKI ("Primitive Currency", *Economic Journal*, 1923), seguimos utilizando esta palabra. MALINOWSKI ha protestado sobre todo contra el abuso (*Argonauts*, pág. 499, núm. 2) y critica la nomenclatura de Seligmann. Reserva la noción de moneda a los objetos que sirven, no sólo como medio de cambio, sino también como medida de su valor. Simiand me ha hecho el mismo tipo de objeciones respecto al uso que se hace de la noción de valor en las sociedades de

llados y pulidos en una concha que llevan en las grandes ocasiones los propietarios o sus parientes, y los *soulava*, collares realizados por los hábiles torneros de sinaketa, con el nácar de los espóndilos rojos. Las mu-

---

este tipo. Desde su punto de vista, seguramente estos dos investigadores tienen razón, pues entienden la palabra moneda y valor en su sentido más estricto. A este respecto, sólo puede hablarse de su valor económico cuando hay moneda y solo ha habido moneda cuando los objetos preciosos, riquezas y signos de riqueza en sí mismos, se han considerado como monedas, dándoles un título e impersonalizándoles, apartándolos de su relación con cualquier tipo de persona moral, colectiva o individual que no sea la de la autoridad del Estado que así los considera. El problema planteado en estos términos se reduce a averiguar cuál es el límite arbitrario para el uso de esta palabra. A mi parecer, sólo se define así un segundo tipo de moneda: el nuestro.

En las sociedades que han precedido a aquellas donde se ha considerado como dinero el oro, el bronce o la plata, ha habido otras cosas: piedras, conchas y especialmente metales preciosos, que se han empleado y han servido como medio de efectuar cambio y de pagar. Todavía en muchas de las que nos rodean se sigue utilizando este sistema y este es el que nosotros describiremos.

Es cierto que muchas de estas cosas preciosas difieren de las que nosotros tenemos la costumbre de considerar como instrumentos liberadores. En primer lugar, antes que un valor y una naturaleza económica, lo que poseen es una naturaleza mágica, son sobre todo talismanes: *Life givers*, como decía RIVERS y como dicen PERRY y JACKSON. Además, aunque tienen una vinculación bastante amplia dentro de una sociedad, e incluso entre sociedades, todavía están ligadas a personas o a clanes (las primeras monedas romanas fueron acuñadas por *gentes)* y a la individualidad de sus antiguos poseedores, así como a contratos llevados a cabo entre personas morales. Su valor es todavía subjetivo y personal. Por ejemplo, las monedas de concha, en Melanesia, se miden todavía con el palmo del donante. RIVERS. *History of the Melanesian Society*, t. II, pág. 527; t. I, págs. 64, 71, 101, 160 y ss. Cfr. la expresión *Schulterfaden*, THURNWALD, *Forschungen*, etc..., t. III, págs. 41 y ss., vol. I, pág. 189, v. 15; *Hüftschnur*, t. II, pág. 263, l. 6, etc. Ya veremos otros ejemplos importantes de estas instituciones. Es cierto que estos valores son inestables, carecen de las características necesarias para servir de medida, ya que su precio aumenta o disminuye, según el número e importancia de las transacciones en que se han utilizado. Malinowski compara acertadamente las *vaygu'a* de los Trobiand que aumentan de prestigio durante sus viajes, con las joyas de la corona. Del mismo modo, los cobres blasonados del noroeste americano y las trenzas de Samoa aumentan de valor con cada potlatch, con cada cambio.

Por otra parte, sin embargo, y desde dos puntos de vista las cosas preciosas realizan la misma función que la moneda dentro de nuestras sociedades, por lo tanto pueden clasificarse dentro del mismo tipo. Poseen un poder de compra y este poder es limitado. A tal "cobre" americano corresponde en pago tantas mantas, a tal *vaygu'a* corresponden tantos cestos de alimentos. La idea de número está en ellos aunque queda fijada de forma diferente que por la autoridad del Estado, y aunque varía en cada *kula* y en cada potlatch. Este poder de compra es, además, auténticamente liberatorio. Aunque sólo esté reconocido entre individuos, clanes y tribus determinadas y únicamente entre asociados, no por ello es menos público, oficial y fijo. Brudo, amigo de Malinowski y residente como él, durante mucho tiempo en Trobiand. pagaba a los pescadores de perlas tanto con los *vaygu'a* como con la moneda europea o con mercancías de valor fijo. El paso de un sistema a otro se ha hecho sin sobresaltos, por tanto era posible. Armstrong da indicaciones muy claras sobre las monedas de la isla Rossel, cercana a la de Trobiand, y persiste, si hay error, en el mismo error que nosotros. *A unique monetary system. Economic Journal*, 1924 (comunicación en pruebas).

A nuestro parecer, la humanidad ha ido a tientas. En una primera fase se dio cuenta de que había cosas, casi todas mágicas y de valor, que no se destruían con el uso y las atribuyó un poder de compra. V. MAUSS, "Origenes de la notion de Monnaie", *Anthropologie*, 1914, en *Proc. Verb. de l'I. F. A.* Entonces sólo intenté averiguar cuál era el origen más lejano de la moneda. En una segunda fase, después de conseguir hacer circular cosas, dentro de la tribu y fuera de ella, la humanidad se dio cuenta de que estos instrumentos de compra podían servir como medio de enumeración y de circulación de riquezas, y ésta es la fase que estamos ahora describiendo; partiendo de esta fase, en una época muy antigua en las sociedades semíticas,

jeres los llevan con toda solemnidad [30] y sólo en casos excepcionales, como por ejemplo en caso de agonía [31], los llevan los hombres. Generalmente, tanto los unos como los otros se atesoran, gozando sólo de su posesión. La fabricación de los unos, la pesca y joyería de los otros y el comercio de estos dos objetos de prestigio y de cambio, constituyen, junto con otros comercios más prosaicos y vulgares, la fuente de la fortuna de los trobiandeños.

Según Malinowski, estos *vaygu'a* están dotados de una especie de movimiento circular: los *mwali,* brazaletes, se transmiten normalmente de Oeste a Este, y los *soulava* viajan siempre de Este a Oeste [32]. Estos dos movimientos en sentido contrario se llevan a cabo entre todo el conjunto de las islas Trobiand, Entrecastos, Amphlett y las islas aisladas de Woodlark, Marshall, Bennett, Tubetube e incluso la costa sudeste de Nueva Guinea, de donde los brazaletes salen en bruto. Allí ese comercio se encuentra con las mismas grandes expediciones que vienen de Nueva Guinea (Massim-Sud) [33] y que Seligmann ya ha descrito.

En principio, la circulación de estos signos de riqueza es incesante e infalible. No hay ni que conservarlos mucho tiempo, ni ser lento o perezoso [34] en desembarazarse de ellos; no se puede gratificar con ellos nada más que a determinados compañeros y siempre en un sentido determinado, en el «sentido del brazalete» o en «el del collar» [35]. Se tienen y deben guardarse desde un kula hasta el otro, enorgulleciéndose la comunidad de los *vaygu'a* que ha obtenido alguno de sus jefes. Incluso hay ocasiones, como por ejemplo los preparativos de las fiestas funerarias, las grandes *s'oi,* en que está permitido recibir siempre, sin devolver nada a

---

y quizá no tan antigua, entre las demás, se inventa—tercera fase—la forma de separar estas cosas preciosas de los grupos y gentes, haciendo de ellas instrumentos permanentes de valoración, si no racional, al menos universal, en espera de encontrar una fórmula mejor.

A nuestro parecer ha existido una moneda anterior a la nuestra, sin contar las que consisten en objetos de uso, por ejemplo en Africa y Asia, las placas y lingotes de cobre, de hierro, etc., y dentro de las sociedades antiguas y en las africanas actuales, el ganado (a propósito de éste, v. nota 80 del cap. III).

Pido perdón por haberme visto obligado a adoptar una postura dentro de un problema tan amplio, pero está demasiado en relación con nuestro tema y era necesario dejarlo bien sentado.

30 Grabado XIX. Parece que la mujer en Trobiand, así como las "princesas" del noroeste americano y alguna otra persona, sirven en cierto modo, para exponer los objetos de boato, sin contar que con ello, les da un cierto "encanto". Cfr. THURNWALD, *Forsch. Salomo Inseln,* t. I, págs. 138, 159, 192, v. 7.

31 V. *infra.*

32 V. mapa pág. 82, cfr. *Kula,* en *Man,* 1920, pág. 101. Malinowski dice que no ha habido otro sentido o razones míticas a esta circulación. Convendría averiguarlo, pues si su fundación estriba en que hay que dar una orientación determinada a estos objetos, intentando que vuelvan a su punto de origen, siguiendo su vía de origen mítico, este hecho sería extraordinariamente idéntico al polinesio, al *hau* maorí.

33 V. sobre esta civilización y comercio SELIGMAN, *The Melanesians of British New Guinea,* cap. XXXIII y ss. Cfr. *Année Sociologique,* t. XII, pág. 374; *Argonauts,* pág. 96.

34 Las gentes de Dobu son "duras al kula", *Argn.,* pág. 94.

35 *Ibid.*

BIBLIOTECA PUBLICA MUNICIPAL - ELCHE -

cambio [36], con la única finalidad de devolver todo, de gastar todo cuando se dé la fiesta. En efecto, se goza de propiedad sobre los regalos recibidos, pero es una propiedad especial, que recoge, en un cierto sentido, todos los principios de derecho que los modernos hemos ido separando y aislando unos de otros. Es propiedad y es posesión, es regalo y cosa alquilada, es cosa vendida y comprada, al mismo tiempo que es cosa depositada, sujeta a mandato y a fidecomiso, ya que se entrega sólo con la condición de que sea usada por otro o de transmitirla a un tercero «compañero lejano», *murimuri* [37]. Este es el complejo económico, jurídico y moral, auténticamente típico, que Malinowski ha sabido descubrir, observar y describir.

Esta institución tiene también su aspecto mítico, religioso y mágico. Los *vaygu'a* no son cosas indiferentes, no son simples monedas. Cada uno, al menos los más apreciados y codiciados, tienen un mismo prestigio [38], tienen un nombre [39], una personalidad, una historia, incluso una leyenda.

Tanto, que algunos individuos adquieren su nombre. No se puede decir que sean objeto de culto, pues los trobiandeños son positivistas a su modo, pero tampoco puede dejar de reconocerse su naturaleza eminente y sagrada. Poseerlos es «alegre y reconfortante en sí mismo» [40]. Los propietarios los tocan y miran durante horas. Su simple contacto transmite virtudes [41], los *vaygu'a* se colocan sobre la frente y el pecho del moribundo y se frotan sobre su vientre, moviéndolos también ante sus ojos, pues constituyen su máximo confort.

Es más: el contrato queda marcado por esta naturaleza de los *vaygu'a.* No sólo los brazaletes y collares, sino también todos los bienes, adornos, armas y todo lo que pertenece al asociado está animado no sólo de un sentimiento, sino también de un halo personal que les permite tomar parte en el contrato [42]. Una fórmula muy bella, «la del encantamiento de la caracola» [43], sirve después de haberlos evocado para encantar y arrastrar [44] al «socio candidato» las cosas que él pedirá y recibirá.

---

[36] P. 502, pág. 492.

[37] El "asociado remoto" *(muri, muri;* cfr. *muri,* SELIGMAN, *Malanesians...,* págs. 505, 752) es, al menos para una parte de la serie de "partners", una especie de nuestros corresponsales de Bancos.

[38] V. las adecuadas observaciones, desde un punto de vista general, págs. 89 y 90, sobre los objetos de las ceremonias.

[39] P. 504, nombre de los pares, pág. 89, pág. 271. V. el mito, pág. 323: forma en que se oye hablar de un *soulava.*

[40] P. 512.

[41] P. 513.

[42] P. 340, comentarios, pág. 341.

[43] Sobre el uso de la caracola, v. págs. 340, 387, 471. Cfr. pla. LXI. La caracola es el instrumento que se toca cuando se lleva a cabo una transacción, en los momentos solemnes de la comida de comunidad, etc. Sobre la extensión e historia del uso de la caracola, v. JACKSON, *Pearls and Shells* (Univ. Manchester series, 1921).

El uso de trompetas y tambores, con ocasión de las fiestas y contratos, se da también entre muchas sociedades negras (guineana y bantú), asiáticas, americanas, indoeuropeas, etc.. uso que está ligado al tema de derecho y de economía que estudiamos aquí, aunque merece un estudio aparte y dentro de su entorno.

[44] P. 340. *Mwanita, mwanita.* Cfr. el texto en kiriwina de los dos primeros versos

[Un estado de excitación[45] se ha adueñado de mi socio[46]],
Un estado de excitación se ha adueñado de su perro,
Un estado de excitación se ha adueñado de su cintura,

como también "... de su *gwara* (tabú de la nuez de coco y del betel)[47], ... de su collar *bagido'u*, ... de su collar *bagiriku*, ... de su collar *bagidudu*[48], etc."

Otra fórmula más mítica[49] y curiosa, aunque mucho más común, expresa la misma idea. El asociado al *kula* posee un animal auxiliar, un cocodrilo, al cual invoca y es quien debe traerle los collares (en kitava, los *mwali*).

Cocodrilo, déjate caer y transporta a tu hombre, llevándole bajo el *gebobo* (cala donde se mercan las canoas).
Cocodrilo, tráeme el collar, tráeme el *bagido'u*, el *bagiriku*, etc...

Otra fórmula procedente del mismo ritual invoca a un pájaro de presa[50].

La última fórmula de encantamiento de los asociados y contratantes

---

(a nuestro parecer, el 2.º y 3.º), pág. 448. Se denominan con esa palabra los gusanos largos con círculos negros, con que se identifican los collares de discos de espóndilo, página 341. A continuación hay una evocación-invocación: "Venid aquí todos juntos, yo os haré reuniros. Venid aquí todos juntos. Yo os haré reuniros. El arco iris está allí, yo le haré aparecer allí. El arco iris aparece aquí, yo le haré que aparezca aquí." Malinowski considera el arco iris, según la información de los indígenas, como un presagio, aunque también se designan con su nombre los múltiples reflejos de la nácar. La expresión "Venid aquí todos juntos" se refiere a las cosas de valor que van a reunirse para el contrato. El juego de palabras "aquí" y "allí" se representan con los sonidos *m* y *w;* son muy frecuentes en magia.

A continuación viene la segunda parte del exordio: "soy el único hombre, el único jefe, etc.", aunque esta parte sólo interesa desde el punto de vista del potlatch.

[45] La palabra que se traduce de ese modo es, cfr. pág. 449, *munumwaynise,* reduplicativo de *mwana* o *mwayna,* que expresa el "itehing" o "state of excitement".

[46] Suponía la existencia de un verso de este tipo, ya que Malinowski dice en la página 340 que esta palabra básica del encantamiento designa el estado de espíritu de que se ve invadido el compañero, lo cual le obliga a ser generoso en sus regalos.

[47] Impuesto generalmente para la preparación del *kula* o del *s'oi,* fiestas funerarias, con objeto de reunir los alimentos y nueces de areca necesarios. así como los objetos preciosos. Cfr. págs. 347 y 350. El hechizo se extiende a los alimentos.

[48] Diversos nombres de collares que no se analizan en este trabajo. Los diferentes nombres se componen de *bagi,* collar (pág. 351), acompañado de diversas palabras. Hay además otros nombres especiales de collares que también están encantados.

Como esta fórmula pertenece al *kula* de Sinaketa, en el cual se buscan collares y se deja a cambio pulseras, sólo se habla de collares. Esta misma fórmula se utiliza en el *kula* de Kiriwina, pero como en éste lo que interesan son las pulseras, lo que se mencionan son distintos tipos de pulseras; el resto de la fórmula es idéntica.

La conclusión de la fórmula es también de interés, aunque sólo desde el punto de vista del potlatch: "voy a *kula* (a hacer mi negocio), voy a engañar a *kula* (mi compañero). Voy a robar mi *kula,* voy a raptar mi *kula,* voy a hacer *kula* mientras mi barco siga navegando. Mi fama es como el rayo, mi paso como un temblor de tierra". La apariencia de esta cláusula es curiosamente americana; las hay semejantes en las islas Salomón. V. más adelante.

[49] P. 344, comentario p. 345. El final de la fórmula es igual al que acabamos de citar: "voy a hacer *kula,* etc.".

[50] P. 343. Cfr. pág. 449, texto de los primeros versos con comentarios gramaticales.

(en Dobu o en Kitava la usan las gentes de Kiriwina) contiene una copla [51] de la que se dan dos interpretaciones. El ritual es muy largo y se repite continuamente; su finalidad es enumerar todo lo que el *kula* proscribe, todas las cosas de odio y de guerra que hay que conjurar para poder entrar en relación con el amigo.

Tu furia, el perro olfatea,
Tu pintura de guerra, el perro olfatea.
Etc...

Otras versiones dicen [52]:

Tù furia, el perro se pone dócil, etc.

o bien:

Tu furia se aleja como la marea. el perro juega,
Tu cólera se aleja como la marea, el perro juega,
Etc...

lo cual hay que entender en el sentido de «tu furia se transforma como el perro que juega». Lo fundamental es la metáfora del perro que se levanta y viene a lamer la mano de su dueño. Así debe hacer el hombre o la mujer de Dobu. Dice Malinowski que existe otra interpretación más sofisticada, no exenta de escolástica, pero con un profundo sentido indígena, cuyo comentario coincide además con lo que nosotros sabemos sobre lo demás: «Los perros juegan nariz contra nariz: cuando se menciona la palabra perro, como está prescrito desde hace mucho tiempo, las cosas preciosas vienen por sí mismas (a jugar). Si dimos brazaletes, nos darán collares, encontrándose los unos con los otros (como los perros que vienen a olerse).» La expresión, la parábola es bonita. Todo el plexo del sentimiento colectivo queda recogido en ella: el posible odio entre los asociados, el aislamiento de las *vaygu'a,* cesa por encantamiento; hombres y cosas preciosas se congregan como los perros que juegan y corren al llamamiento de la voz.

Otra expresión simbólica es la del matrimonio de los *mwali,* brazaletes, símbolos femeninos, con los *soulava,* collares, símbolos masculinos, que tienden el uno hacia el otro como el macho hacia la hembra [53].

Todas estas metáforas significan lo mismo y es lo que la jurisprudencia mítica de los maorís ha expresado en otros términos. Sociológicamente, una vez más, lo que queda expresado es la mezcla de las cosas, los valores, los contratos y los hombres [54].

---

[51] P. 348. Esta estrofa viene después de una serie de versos (pág. 347). "Tu furia, hombre de Dobu, se retira (como la mar)", y a continuación la misma serie con "mujer de Dobu". Las mujeres de Dobu son tabú, mientras las de Kiriwina se entregan a los visitantes. La segunda parte del encantamiento es del mismo tipo.

[52] P. 348, 349.

[53] P. 356, donde quizá hay un mito de orientación.

[54] Se podría usar en esta ocasión el término que Lévy-Bruhl utiliza de ordinario:

Desgraciadamente no conocemos a fondo la norma de derecho que regula estas transacciones, pues o está inconsciente y mal formulada por las gentes de Kiriwina, informadores de Malinowski, o siendo su sentido más claro para los trobiandeños, nos lleva a una nueva investigación. Sólo tenemos algunos detalles de ella. El primer don de un *vaygu'a* lleva el nombre de *vaga,* «opening gift» [55] porque abre, obligando en definitiva al donatario a dar otro don a cambio, el *yolite* [56], que Malinowski traduce muy acertadamente como el «clinking gift», don que «cierra» la transacción. Otra denominación de este don es la de *kudu,* diente que muerde, que corta, separa y libera [57]. Este es obligatorio, se espera recibirlo y ha de ser equivalente al primero, incluso puede tomarse a la fuerza o por sorpresa [58]. Uno se puede vengar [59] por medio de magia [60] o al menos con injurias y resentimiento, de un *yotile* mal devuelto. Si se es incapaz de devolverlo, se puede ofrecer un *basi* que únicamente «atraviesa» la piel, sin morderla y que no da por terminado el asunto. Es una especie de regalo para la espera, una especie de intento moratorio, pues tranquiliza al acreedor, ex donante, pero no libera al deudor [61], futuro donatario. Todos estos detalles son curiosos y llaman la atención por su expresión, pero desconocemos cuál es su sanción. ¿Es puramente moral [62] o mágica? ¿El individuo «duro con el kula» queda sólo desdeñado y en algún caso encantado? ¿El asociado infiel pierde alguna otra cosa, su rango noble o su posición entre los jefes? He aquí lo que está todavía por saber.

Desde otro punto de vista, el sistema es típico. A excepción del antiguo derecho germánico, del que luego hablaremos, en el momento actual de nuestros conocimientos históricos, jurídicos y económicos, sería difícil encontrar una práctica de don-cambio más neta, completa y consciente y, por otro lado más fácil de entender para el observador que la que Malinowski ha encontrado en Trobiand [63].

"participación"; sin embargo, es un término que produce confusión, dando lugar a identificaciones jurídicas del tipo de las que hemos descrito ahora.

Lo que nos interesa es el principio; por tanto, dejamos de lado sus consecuencias.

55 P. 345 y ss.

56 P. 98.

57 Quizá hay también en esta palabra una alusión a la antigua moneda de defensa del jabalí, pág. 353.

58 Uso de *lebu,* pág. 319. Cfr. mito, pág. 313.

59 Queja violenta *(injuria),* pág. 357. (V. diversos cantos de este tipo en THURNWALD, *Forsch,* I.)

60 P. 359. En un *baygu'a* célebre se dice: "muchos hombres han muerto por él". Parece, al menos en un caso, en el de Dobu (pág. 356) que el *yotile* es siempre un *mwali,* una pulsera, principio femenino de la transacción: "We do not *kwaypolu* or *pokala* them, they are women", aunque en Dobu sólo se buscan pulseras y es posible que el hecho no tenga mayor importancia ni otro significado.

61 Parece que en este caso se dan diversos sistemas de transacciones entremezclados. El *basi* puede ser un collar: cfr. pág. 98, o una pulsera de escaso valor, aunque también se pueden dar en *basi* otros objetos que no sean estrictamente *kula,* como espátulas de cal (para el betel), collares rústicos, grandes hachas pulidas *(beku),* páginas 358, 481, que hacen de monedas.

62 P. 157, 359.

63 Tanto el libro de Malinowski como el de Thurnwald demuestran la superio-

El *kula* propiamente dicho, es sólo un momento, el más solemne, del amplio sistema de prestaciones y contraprestaciones que, en realidad, engloba la totalidad de la vida económica y civil de los trobiandeños. Parece que el *kula* es sólo el punto culminante de esta vida, sobre todo el *kula* internacional e intertribal. Es verdad, que es el fin de la existencia y de los grandes viajes, aunque sólo tomen parte en él los jefes de las tribus marítimas, y especialmente algunos de ellas. En realidad lo que hace es concretizar y reunir un buen número de instituciones.

El cambio de los *vaygu'a* queda encuadrado, con ocasión del *kula*, dentro de una serie de cambios de gama muy variada, que van del regateo al salario, de la solicitación al puro gesto agradable, de la completa hospitalidad a la reticencia y al pudor. En primer lugar, a excepción de las grandes expediciones solemnes, puramente ceremoniales y competitivas [64], las *uvalaku*, los *kula* sirven de medio a los *gimwali*, cambios prosaicos, que no se celebran únicamente entre asociados [65]. Al lado de las asociaciones más restringidas, hay un mercado libre entre los individuos de las tribus aliadas. En segundo lugar, los asociados al *kula* se hacen en cadena ininterrumpida, una serie de regalos complementarios, que se dan y se devuelven, así como una serie de compras obligatorias. El *kula* las da por sentado. La asociación a que da lugar, que es el principio [66] comienza con un primer regalo, el *vaga*, que se solicita por todos los medios, a través de las «solicitaciones»: para este primer don, se puede cortejar al futuro asociado, todavía independiente, pagándole en cierto modo con una serie de regalos [67]. Mientras que hay seguridad de que el *vaygu'a* de vuelta, el *yotile* que cierra el trato, será devuelto, no hay ninguna seguridad de que el *vaga* se entregue ni de que las «solicitaciones» sean aceptadas. Esta forma de solicitar y de aceptar un regalo es obligatoria y cada uno de los regalos que se hace de este modo lleva un nombre especial; unos se exponen antes de ofrecerse, éstos son los *pari* [68], otros se denominan con un nombre que

---

ridad de la observación del auténtico sociólogo. Han sido concretamente las observaciones de THURNWALD sobre el *mamoko*, t. III, pág. 40, etc., la *Trostgabe*, en Buin, las que nos han hecho interesarnos en parte por estos hechos.

[64] P. 211.

[65] P. 189, cfr. pl. XXXVII. Cfr. pág. 100, *secondary trade*.

[66] Cfr. pág. 93.

[67] Parece que estos regalos tienen una denominación genérica *wawoyla*, páginas 353-354. Cfr. págs. 360-361. Cfr. *Woyla*, "kula courting", pág. 439, en una fórmula mágica, en que precisamente se enumeran todos los objetos que puede poseer el futuro compañero y cuya "ebullición" debe decidir el donante. Entre esas cosas se encuentran precisamente toda la serie de posibles regalos que pueden hacerse.

[68] El término más general es ése: "presentation goods", págs. 439, 205 y 350. La palabra *vata'i* designa los mismos regalos que hacen las gentes de Dobu. Cfr. página 391. Estos "arrival gifts" quedan enumerados en la fórmula: "Mi olla de cal está allí, mi cuchara está allí, mi cesta está allí, etc..." (el mismo tema y expresiones, pág. 200). Además de estos nombres genéricos, hay nombres concretos para cada uno de los regalos según las diversas circunstancias. Las ofrendas de alimentos que las gentes de Sinaketa llevan a los de Dobu (y no *viceversa*), las cerámicas, trenzas, etc., y se denominan *pokala*, que corresponde a salario, ofrenda, etc. También son *pokala* los *gugu'a*, "personal belongings", pág. 501, cfr. págs. 313, 270, que el individuo regala con el fin de seducir (*poka-pokala*, pág. 360) a su futura compañera, cfr. pág. 369. En estas sociedades existe una profunda diferencia entre las cosas de uso personal y las "propiedades", cosas duraderas de la familia y de la circulación.

designa su naturaleza noble y mágica [69]. Aceptar una de estas ofrendas indica que se está dispuesto a entrar y permanecer en el juego. Algunos de los nombres de estos regalos expresan la situación de derecho que implica su aceptación [70]. En estos casos el asunto se entiende por concluido, siendo generalmente el regalo alguna cosa de calidad, como por ejemplo una gran hacha de piedra pulida o una cuchara de hueso de ballena. Aceptarlo significa obligarse a dar el *vaga*, primer don deseado; aunque en ese momento, todavía se es asociado sólo a medias, ya que únicamente obliga completamente la entrega solemne. La importancia y naturaleza de estos dones nace de la extraordinaria competición que surge entre los posibles socios de la expedición que llega, pues todos buscan el mejor socio de la tribu opuesta. El momento es importante, puesto que la asociación que se tiende a crear establece una especie de clan entre los asociados [71]. Para poder elegir hay que seducir, deslumbrar [72]. Sin olvidar los rangos [73], hay que conseguir esto antes que los demás o mejor que los otros, provocando el cambio de las cosas de más valor, que naturalmente son propiedad de los más ricos. Los motivos que esconden todos estos actos son la concurrencia, la rivalidad, la ostentación y el deseo de grandeza, así como el interés [74]

Una vez que los dones han llegado, surgen otros en su respuesta y equivalencia, que son los dones de partida, de despedida (llamados *talo'i* en Sinaketa) [75], los cuales son siempre superiores a los de llegada. De este modo, junto al *kula,* se llevan a cabo todo un ciclo de prestaciones y contraprestaciones usurarias.

Naturalmente, mientras duran estas transacciones, se han producido prestaciones de hospitalidad, de alimentos y en Sinaketa, además de mujeres [76]. También mientras tanto, se producen otros dones suplementarios, que se devuelven en general siempre. Creemos, incluso, que este cambio de *korotumna* representa una forma primitiva de *kula,* cuando consistía en cambiarse hachas de piedra [77] y porras curvadas de cerdo [78].

A nuestro entender, el *kula* intertribal no es sino la expresión exage-

---

69 Ejem.: pág. 313, *buna.*

70 Ejem.: los *Kaributu,* págs. 344 y 358.

71 A Malinowski le han dicho: "Mi compañera es igual que mi gentilicio *(Kakaveyogu),* puede ir en contra mía. Mi verdadero pariente *(veγoyu)* es como un cordón umbilical, siempre estará de mi lado (pág. 276).

72 De lo cual es expresión la magia del *kula,* el *mwasila.*

73 Efectivamente, los jefes de expedición y de canoa tienen derecho de precedencia.

74 Un mito divertido, el de *Kasabwaybwayreta,* pág. 342, reúne todos estos móviles. En él se ve cómo el héroe consigue el famoso collar *Gumakarakedakeda* y cómo vence a todos sus compañeros de *kula, etc,* etc. V. también el mito de Takasikuna, página 307.

75 P. 390. En Dobu, págs. 362, 365, etc.

76 En Sinaketa, no en Dobu.

77 Sobre el comercio de hachas de piedra, v. SELIGMANN, *Melanesians,* etc., páginas 350 y 353. Las *korotumna, Arg.,* págs. 365, 358, son generalmente cucharas de hueso de ballena decoradas, espátulas decoradas, que sirven también de *basi.* Hay además otros dones intermedios.

78 *Doga, Dogina.*

rada, solemne y dramática de un sistema más general. La tribu sale de sí misma, del círculo estrecho de sus fronteras, de sus intereses y de sus derechos, aunque, en su interior, los clanes y los pueblos están ligados por lazos del mismo tipo, siendo en este caso sólo los grupos locales y domésticos los que salen, se visitan, comercian y contraen matrimonio; quizá esto no se denomina *kula*; sin embargo, Malinowski, frente al «*kula* marítimo», habla acertadamente de «*kula* interior» y de «comunidades de *kula*» que proveen al jefe de sus objetos de cambio, aunque no sería exagerado hablar en este caso de potlatch propiamente dicho. Por ejemplo, la visita de las gentes de Kiriwina a Kitava, con ocasión de las fiestas funerarias, *s'oi* [79] entraña muchas otras cosas además del cambio de los *vaygu'a,* se realiza una especie de ataque simulado (*youlawada*) [80] y una distribución de alimentos, con exposición de cerdos y ñames.

Por otra parte, los *vaygu'a* y todos esos objetos no se adquieren, fabrican y cambian siempre por medio de los jefes [81], incluso podría decirse que no son fabricados [82] ni cambiados por los mismos jefes. La mayor parte, llegan a manos de los jefes como dones de sus parientes de rango inferior, especialmente de los cuñados, que son, al mismo tiempo, sus vasallos [83] o de los hijos que se han engendrado. A cambio de ello, cuando la expedición vuelve, los *vaygu'a* se entregan solemnemente a los jefes de los pueblos y de los clanes, e incluso a las gentes de los clanes asociados, es decir, a quienquiera que haya tomado parte directa o indirecta, incluso muy indirecta, en la expedición [84] pues de este modo se les recompensa de ello.

Es decir, todo en torno y a nuestro parecer en el fondo del sistema del *kula* interna, el sistema de cambio de dones invade la vida económica, tribal y moral de los trobiandeños. Como dice Malinowski «está impregnada» de ello. Se produce un constante «dar y tomar» [85], atravesado por una corriente continua que se extiende en todos los sentidos, de dones que se dan y se reciben obligatoriamente y por interés, por benevolencia o por razón de servicios prestados. No podemos ahora detenernos a describir todos los hechos que el mismo Malinowski no ha terminado de publicar, nos limitaremos, por tanto, a estos dos que consideramos más importantes.

---

[79] P. 486 a 491. Sobre la amplitud de estas costumbres en las civilizaciones de Massim-Nord, v. SELIGMANN, *Melan,* pág. 584. Descripción de *walaga,* págs. 594 y 603. Cfr. *Arg.,* págs. 486-487.

[80] P. 479.

[81] P. 472.

[82] La fabricación y los dones de *mwali* entre cuñados reciben el nombre de *youlo,* páginas 503, 280.

[83] P. 171 y ss. Cfr. págs. 98 y ss.

[84] Por ejemplo, cuando se construye una canoa, se amasan cerámicas y recipientes de alimentos.

[85] P. 167. "La vida tribal no es más que un 'dar y recibir'. Cada ceremonia, cada acto legal o cada costumbre van acompañados de un don y un contradón. La riqueza que se da y se recibe es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder del jefe y de los lazos de parentesco sanguíneos o por matrimonio." Cfr. págs. 175-176 y *passim* (v. índice: *give and Take).*

Una relación semejante al *kula* es la de los *wasi* [86] que establece cambios constantes y obligatorios entre los asociados de las tribus agrícolas por un lado y los de las tribus marítimas por otro. El socio agricultor deposita sus productos ante la casa del socio pescador. Este, después de una gran pesca, irá a devolver al pueblo agrícola el producto de su pesca [87]. Este es el mismo sistema de división de trabajo que hemos estudiado en Nueva Zelanda.

Otra forma importante del cambio, reviste la forma de exposiciones [88]. Se denominan *sagali*, grandes distribuciones [89] de alimentos que tienen lugar en ocasiones tales como la siega, durante la construcción de la cabaña del jefe o de nuevas canoas, y también durante las fiestas funerarias [90]. Estos repartos se hacen a los grupos que han prestado servicios al jefe o a su clan [91], servicios que pueden ser culturales, de transporte de los troncos de árbol que servirán para tallar las canoas, las vigas, los servicios funerarios realizados por las gentes del clan del fallecido, etc. Estas distribuciones son semejantes al potlatch tlingit, dándose igualmente el tema del combate y de la rivalidad. En ellos se enfrentan los clanes y fratrias, las familias aliadas y en general, estos hechos suelen ser hechos colectivos en el sentido de que la individualidad del jefe no se deja sentir.

Además de estos derechos de grupo y de este sistema de economía colectiva, menos semejantes al *kula,* creemos que todas las relaciones individuales de cambio son de este tipo. Algunas quizá son simplemente del tipo trueque, sin embargo como éste sólo se lleva a cabo entre parientes, aliados o socios del *kula* o del *wasi,* no parece que el cambio sea en realidad muy libre. En general, lo que se recibe y por lo tanto de lo que se tiene la posesión, cualquiera que sea la forma de adquirirlo, no se conserva en propiedad, a no ser que se tenga necesidad de ello; de ordinario, se transmite a otros, por ejemplo, al cuñado [92]. Ocurre a veces que las cosas que se han adquirido y entregado, vuelven a la misma persona, al cabo del día, idénticas.

Todas las recompensas o prestaciones de cualquier género, de cosas o de servicios, entran dentro de esta clasificación. Veamos ahora algunas de las más importantes.

Las *pokala* [93] y las *kaributu* [94], «sollicitory gifts» que hemos visto al estudiar el *kula,* son especies de un tipo muy amplio que corresponden

---

[86] Con frecuencia es idéntico al *kula,* los compañeros son generalmente los mismos, pág. 193. La descripción del *wasi,* v. págs. 187-188. Cfr. pl. XXXVI.

[87] La obligación se conserva todavía hoy, a pesar de los inconvenientes y pérdidas que sufren los buscadores de perlas, obligados a dedicarse a la pesca, perdiendo importantes salarios por una obligación puramente social.

[88] V. pl. XXXII y XXXIII.

[89] La palabra *sagali* quiere decir distribución (igual que el hakari polinesio).

[90] V. pág. 491.

[91] Esto es especialmente evidente en el caso de las fiestas funerarias. Cfr. SELIGMANN, *Melanesians,* págs. 594-603.

[92] P. 175.

[93] P. 323; otro término, *kwaypohu,* pág. 356.

[94] P. 378-379, 354.

a lo que nosotros llamamos salario. De ellos se ofrece a los dioses y a los espíritus. Otra denominación genérica de salario es la de *vakapula*[95] y *mapula*[96], que son señal de reconocimiento y buena acogida y deben devolverse. A propósito de esto, Malinowski[97] ha llevado a cabo un descubrimiento que permite entender con mayor claridad las relaciones económicas y jurídicas de los sexos dentro del matrimonio. Los servicios de todo tipo prestados por el marido a la mujer se consideran como un salario-don por el servicio prestado por la mujer cuando presta lo que el Corán denomina todavía «el campo».

El lenguaje jurídico, un poco infantil, de los trobiandeños ha multiplicado las denominaciones, por pequeñas que sean sus distinciones, de los distintos tipos de prestaciones, de acuerdo con el nombre de la prestación recompensada[98], de la cosa entregada[99], de la circunstancia[100], etc. Algunos de los nombres tienen en cuenta todas estas consideraciones, así por ejemplo el don que se hace a un mago, o para la adquisición de un título, se llama *laga*[101]. Es difícil pensar hasta qué punto es complicado todo este vocabulario debido a una extraña inaptitud para dividir y definir y por un extraño refinamiento de nomenclaturas.

OTRAS SOCIEDADES MELANESIAS

Es innecesario multiplicar las comparaciones con otros lugares de Melanesia. Sin embargo, recogeremos algunos detalles de aquí y de allá que

---

[95] P. 163, 373. El *vakapula* tiene subdivisiones que llevan un nombre especial, por ejemplo: *vewoulo* (initial gift) y *yomelu* (final gigt) (lo cual demuestra su identidad con el *kula;* cfr. la relación *yotile vaga).* Algunos de estos pagos tienen también un nombre especial: *karibudaboda* designa la recompensa de los que trabajan en las canoas y en general de los que trabajan, por ejemplo, en el campo, especialmente los pagos al final de la recolección *(urigubu,* cuando hay prestación anual de recolección por parte del cuñado, págs. 63-65, pág. 181) y con el fin de fabricar collares, páginas 394 y 183. Se llama *sousala* cuando es suficientemente grande (fabricación de discos de Kaloma, págs. 373, 183). *Youlo* es el nombre del pago por la fabricación de una pulsera. *Puwayu* es el de los alimentos que dan para animar al equipo de leñadores. V. el precioso canto, pág. 129:

"El cerdo, la coco (bebida) y los ignames
se han acabado y todavía trabajamos... con fuerza."

[96] Las dos palabras *vakapula* y *mapula* son diferentes modos del verbo *pula, vaka* forma el causativo. Sobre el *mapula,* v. págs. 178 y ss., 182 y ss. Malinowski los traduce generalmente como "repayment". En general se compara con un "emplasto", ya que calma el dolor y la fatiga del servicio prestado, compensa la pérdida del objeto o del secreto dado y del título o privilegio cedido.

[97] P. 179. El nombre de "los dones por causa sexual" es también *buwana* y *sebuwana.*

[98] V. las notas precedentes; *Kabigidoya,* pág. 164, designa la ceremonia de presentación de una nueva canoa, los que la han hecho, el acto que llevan a cabo de "romper la cabeza de la nueva canoa" y los regalos que se hacen con usura. Hay otras palabras que designan el alquiler de la canoa, pág. 186; los dones de bienvenida, pág. 232; etc.

[99] *Buna,* dones de "big cowrie shell", pág. 317.

[100] *Youlo, vaygu'a* que se dan en recompensa de una recolección, pág. 280.

[101] P. 186, 426, etc., designa cualquier contraprestación usurera. Hay otra palabra *ula-ula* para la compra de fórmulas mágicas *(sousala* cuando el precio-regalo es muy importante, pág. 183). *Ula-ula* se dice también cuando los regalos se hacen tanto a los muertos como a los vivos (pág. 183), etc.

fortalecerán y demostrarán cómo los trobiandeños o los nuevocaledonios, no han desarrollado de forma excepcional un principio que no se dé en los demás pueblos con ellos emparentados. En el extremo sur de Melanesia, en Fiji, donde hemos analizado el potlatch, están vigentes otra serie de instituciones que también pertenecen al sistema de donaciones. Hay una estación, la de *Kere-Kere* durante la cual no se puede negar nada a nadie [102]. Con motivo del matrimonio se cambian dones entre las dos familias [103], etc. La moneda de Fiji, hecha con dientes de cachalote, esc del mismo tipo que la de los trobiandeños, se llama *tambua* [104] y está completada con piedras (madre de los dientes) y adornos, especie de «mascotas», talismanes y «amuletos» de la tribu. Los sentimientos de los habitantes de Fiji, respecto a sus *tambua* son exactamente iguales a los que describimos antes: «se les trata como a muñecos, se les saca de la cesta, se les admira y se habla de su belleza, se les da aceites y se limpia a su madre» [105]. Su presentación implica una petición y aceptarlos es obligarse [106].

Los melanesios de Nueva Guinea, y algunos de los papúes influenciados por ellos, llaman a su moneda *tau-tau* [107] que es del mismo tipo y objeto de las mismas creencias que la moneda de Trobiand [108]. Este nombre se asemeja al *tahu-tahu* [109] que significa «préstamo de cerdos» (Motu y Koita); y nos es familiar [110] porque es el mismo término polinesio, raíz de la palabra *taonga*, que en Samoa y Nueva Zelanda indica las joyas y propiedades incorporadas a la familia. Tanto las palabras como las cosas son de origen polinesio [111].

Es sabido que los melanesios y los papúes de Nueva Guinea tienen potlatch [112].

Los documentos que Thurnwald nos ha transmitido sobre las tribus de Buin [113] y sobre los Banaro [114], nos han aportado varios puntos de comparación. Es evidente el carácter religioso de las cosas que se cambian, especialmente, de la moneda, de la forma en que se recompensa los cambios, las mujeres, el amor o los servicios; del mismo modo que en Trobiand es

---

102 BREWSTER, *Hill Tribes of Fiji*, 1922, pág. 91-92.
103 *Ibid.*, pág. 191.
104 *Ibid.*, pág. 23, donde es fácil reconocer la palabra tabú, tambu.
105 *Ibid.*, pág. 24.
106 *Ibid.*, pág. 26.
107 SELIGMANN, *The Melanesians* (glosa págs. 754 y 77, 93, 94, 109 y 204).
108 V. la descripción de los *doa*, *ibid.*, págs. 89, 71, 91, etc.
109 *Ibid.*, págs. 95 y 146.
110 Las monedas no son la única cosa de ese sistema de dones que las tribus del golfo de Nueva Guinea denominan con una palabra idéntica a la palabra polinesia del mismo sentido.
111 V. *supra*. Es notable que la palabra *tun*, en el dialecto de Mota (islas Banks), y evidentemente idéntico a *taonga*, tenga el sentido de comprar (especialmente una mujer). CODRINGTON, en el mito de Qat comprando la noche (*Melanesians languages*, páginas 307-308, núm. 9). Traduce "comprar muy caro". En realidad es una compra siguiendo las normas del potlatch, muy llevado a la práctica en esta parte de Melanesia.
112 V. los documentos citados en *Année sociologique*, XII, pág. 372.
113 V. sobre todo *Forsch.*, III, págs. 38 a 41.
114 *Zeitschrift für Ethnologie*, 1922.

una especie de gaje. Thurwald ha analizado en una especie bien estudiada [115], uno de los hechos que mejor ilustran lo que es un sistema de dones recíprocos y lo que es, lo que impropiamente se denomina matrimonio de compra, que comprende prestaciones en todos los sentidos, comprendido el de la familia política; la mujer, cuyos padres no han hecho regalos de retorno suficientes, es devuelta a su casa.

En resumen: todas las islas y probablemente parte de Asia meridional, emparentada con ellas, poseen un mismo sistema de derecho y de economía.

Hay que hacerse, por tanto, una idea muy diferente de la que nos hacemos de ordinario de estas tribus melanesias todavía más ricas y comerciales que las polinesias. Estas gentes poseen una economía extradoméstica y un sistema de cambio muy desarrollado, con una intensidad y rapidez mucho mayor que la que conocieron nuestros campesinos o los pueblos de pescadores de nuestra costa hace quizá menos de cien años. Tienen una vida económica que sobrepasa las fronteras de las islas y de los dialectos, reemplazando por el sistema de dones que se entregan y se devuelven, el sistema de compras y ventas.

La dificultad con que han tropezado estos derechos y como veremos, el derecho germánico, es la incapacidad de abstraer y dividir sus conceptos económicos y jurídicos; bien es verdad, que no tenían necesidad de ello. En estas sociedades ni el clan ni la familia han sabido disociarse, ni disociar sus actos, como tampoco los individuos por influyentes y conscientes que sean, han sabido comprender que hay que oponerse los unos a los otros, y que tienen que saber disociar los actos de unos de los de los otros. El jefe se confunde con su clan y éste con aquél. Los individuos sólo saben actuar de una sola forma. Holmes pone finamente de relieve que las dos lenguas, la papu y la melanesia, de las tribus que él conoce en la embocadura del Finke (Toaripi y Namau) «sólo tienen una palabra para designar la compra y la venta, el préstamo y lo que se toma prestado». Las operaciones «antitéticas se expresan con la misma palabra» [116]. Hablando estrictamente, no saben tomar prestado ni prestar en el sentido en que nosotros empleamos estas palabras, sino que siempre se da algo en forma de honorarios por el préstamo, que se abona cuando se devuelve el préstamo [117]. Estos hombres carecen de la idea de venta o de préstamo aunque realicen las operaciones jurídicas y económicas que tienen la misma función.

Del mismo modo, la noción de trueque no es más normal para los melanesios que para los polinesios.

Uno de los grandes etnógrafos, Kruyt, utilizando la palabra venta describe con gran precisión [118] su espíritu entre los habitantes de las Célebes

---

[115] *Forsch.*, III, pl. 2, núm. 3.

[116] *In primitive New-Guinea,* 1924, pág. 294.

[117] Holmes describe, poco acertadamente, el sistema de los dones intermediarios. V. anteriormente *basï.*

[118] V. el trabajo citado anteriormente. La incertidumbre sobre el sentido de las palabras que mal traducimos por "comprar, vender" no se limita a las sociedades

centrales, a pesar de que los Toradja están desde hace muchísimo tiempo en relación con los malayos, grandes comerciantes.

Vemos, pues, cómo una gran parte de la humanidad relativamente rica, trabajadora y creadora de un excedente importante ha sabido y sabe cambiar considerables cosas, bajo otras formas y por otros motivos que los que nosotros tenemos.

III. NOROESTE AMERICANO

EL HONOR Y EL CREDITO

De estas observaciones sobre algunos pueblos melanesios y polinesios se desprende ya un principio básico de este régimen de dones. Tanto la vida material y moral, como el cambio, actúan bajo una forma desinteresada y obligatoria al mismo tiempo. Esta obligación se expresa además de forma mítica e imaginaria, o si se quiere en forma simbólica y colectiva, adoptando la forma del interés que se otorga a las cosas que se cambian, que no se desprenden nunca completamente de las personas que las cambian. La comunión y alianza que crean son relativamente indisolubles. En realidad este símbolo de la vida social, la permanencia de la influencia de las cosas objeto de cambio, no hace sino traducir bastante directamente, la forma en que los subgrupos de estas sociedades segmentadas de tipo primitivo quedan continuamente implicadas las unas con las otras, sintiendo que se deben todo.

Las sociedades indias del noroeste americano poseen las mismas instituciones, sólo que más radicales y acentuadas. El trueque es para ellos desconocido. A pesar de su amplio contacto con los europeos [119], las considerables transferencias de riquezas [120] que se llevan a cabo continuamente, se hacen por medio de las formas solemnes del potlatch [121]. Vamos ahora a describir esta institución desde nuestro punto de vista.

N. B.—Hagamos un inciso para hacer una pequeña descripción de estas sociedades. Las tribus, pueblos o grupos de tribus a que nos referimos habitan en la costa del noroeste americano, en Alaska [122], Tlingit, Haïda, y en la Colombia británica, prin-

del Pacífico. Volveremos a ocuparnos de este tema, pero llamamos la atención sobre el hecho de que en nuestro lenguaje corriente la palabra venta designa tanto la compra como la venta y que en chino sólo se da una diferencia de tono ante los dos monosílabos que designan el acto de vender y el de comprar.

[119] Con los rusos desde el siglo XVIII y con los tramperos canadienses franceses desde los comienzos del XIX.

[120] Véanse, sin embargo, las ventas de esclavos: SWANTON, *Haida Texts and Myths*, en *Bur. Am. Ethn. Bull.*, 29, pág. 410.

[121] Anteriormente se ha dado una somera bibliografía sobre los estudios teóricos referentes a ese "potlatch".

[122] Este esquema carece de justificación, pero es necesario. Avisamos que no es completo ni desde el punto de vista del número o nombre de las tribus ni del de sus instituciones.

Hacemos abstracción de un gran número de tribus, especialmente de las siguientes: 1.° Nootka (grupo Wakash o Kwakiutl), Bella Kula (vecino). 2.° Tribus Salish de la costa del Sur. Por otro lado, las investigaciones sobre la amplitud del potlatch

cipalmente Haïda, Tsimshian y Kwakiutl [123]. Viven de los productos del mar, o en las riberas de los ríos, y de la pesca más que de la caza. A diferencia de los melanesios y polinesios, carecen de agricultura. Sin embargo, son muy ricos, e incluso ahora, su pesca, caza y pieles les dejan un beneficio importante, cifras a nivel europeo. Poseen las casas más sólidas de todas las tribus americanas y su industria del cedro está muy desarrollada. Sus canoas son buenas, y aunque no se aventuran a navegar en plena mar, saben navegar muy bien entre las islas y la costa. Sus artes materiales son de gran categoría; antes de la llegada del hierro en el siglo XVIII, sabían ya recoger, fundir, moldear y grabar el cobre que encontraban en estado natural en la zona de Tsimshian y de Tlingit; algunos de estos cobres, auténticos escudos blasonados, les servían de monedas. Seguramente también les han servido de monedas las mantas de Chilkat [124], asombrosamente historiadas y que utilizaban como adorno; algunas son de gran valor. Estos pueblos son excelentes escultores y dibujantes profesionales. Sus pipas, sus mazas, bastones, cucharas esculpidas en cuernos, etc., forman parte de nuestras colecciones etnográficas. Esta civilización es asombrosamente uniforme dentro de sus amplios límites. Es evidente que estas sociedades se han influen-

---

deberían llevarse más hacia el Sur, hacia California. Allí, cosa curiosa desde otro punto de vista, la institución se extiende a las sociedades de los grupos Penutia y Hoka. V., por ejemplo, POWERS, "Tribes of California" *(Contr. to North. Amer. Ethn.*, III), pág. 153 (Pomo), pág. 238 (Wintun), págs. 303, 311 (Maidu); cfr. páginas 247, 325, 332, 333, respecto a otras tribus; observaciones generales, pág. 411.

Las instituciones y artes que describimos en pocas palabras son tremendamente complicadas, y su ausencia a veces es tan notable como su presencia. Por ejemplo, la cerámica se desconoce, como también ocurre en las últimas capas de la civilización del sur del Pacífico.

[123] Son muchas las fuentes que permiten estudiar estas sociedades, fuentes de una gran seguridad al ser muy filológicas y compuestas de textos transcritos y traducidos. V. una somera bibliografía en DAVY, *Foi Jurée*, págs. 21, 171 y 215. Añádase F. BOAS y G. HUNT, *Ethnology of the Kwakiutl* (citado anteriormente *Eth. Kwa.), 35th. An. Rep. of The Bur. of Amer. Ethnology*, 1921, v. un resumen más adelante; F. BOAS, *Tsimshian Mythology, 31th An. Rep. of the Bur Am. Eth.*, 1916, publicado en 1923 (citado anteriormente *Tsim. Myth.)*. Sin embargo, poseen un inconveniente, las antiguas son insuficientes y las nuevas, a pesar de ser muy detalladas y profundas, no son suficientemente completas desde el punto de vista que nos interesa. Boas y sus colaboradores de la Jesup Expedition se han ocupado fundamentalmente de la civilización material, la lingüística y la literatura mitológica; incluso los trabajos de etnógrafos profesionales más antiguos (Krause, Jacobsen) o más recientes (Sapir, Hill Tout, etc.) han seguido esa misma orientación. El análisis jurídico, económico y demográfico queda, si no por hacer, sí por completar. (La morfología social se ha comenzado con los diversos *Census* de Alaska y de la colonia Británica). Barbeau ha prometido una monografía completa de Tsimshian; esperamos mucho de esta información indispensable, confiando, además, que el ejemplo sea imitado, antes que sea demasiado tarde. Sobre algunos puntos relativos a la economía y el derecho, los antiguos documentos, los de los exploradores rusos, los de KRAUSE *(Tlinkit Indianer)*, de DAWSON (sobre los Haida, Kwakiutl, Bellakoola, etc.), aparecidos en su mayor parte en el *Bulletin du Geological Survey de Canada* o en los *Proceedings of the Royal Society* de Canadá; los de SWAN (Nootka), "Indians of cape Flatlery, Smiths". *Contrib. to Knowledge*, 1870; los de MAYNE, *Four years in British Colombia*, Londres, 1892, siguen siendo los mejores y sus datos les confieren una autoridad definitiva.

Existe una gran dificultad para la nomenclatura de estas tribus. Los kwakiutl forman una tribu y también dan su nombre a muchas otras, que confederadas con ella, forman una auténtica nación. Intentaremos mencionar a cuál de estas tribus kwakiutl nos referimos cada vez; cuando no se diga otra cosa, nos referimos a los kwakiutl propiamente dichos. La palabra kwakiutl quiere decir rico, "humo del mundo" e indica por sí sola la importancia de los fenómenos económicos que vamos a describir.

No reproducimos todos los detalles ortográficos de las palabras de estas lenguas.

[124] Sobre las mantas de Chilkat, EMMONS, "The Chikat Blanket", *Mem. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, III.

ciado internamente, en época muy remota, aunque pertenezcan, al menos en función del idioma, como mínimo a tres diferentes familias de pueblos [125]. Su vida durante el invierno se diferencia fundamentalmente de la de verano, aun en aquellas tribus que viven más al Sur. Las tribus tienen una morfología doble; al final de la primavera se dispersan con el fin de cazar, recoger la suculenta uva y baya de las montañas y dedicarse a la pesca fluvial del salmón; cuando llega el invierno se concentran en lo que llaman "poblados" y es entonces, mientras dura la concentración, cuando entran en un verdadero estado de efervescencia. La vida social se hace muy intensa, mucho más que la que pueda tener lugar durante las congregaciones de las tribus en verano. Consiste en una especie de agitación permanente, visitando una tribu a otra tribu, un clan a otro clan, una familia entera a otra familia; son fiestas continuas y repetidas, algunas de las cuales son de larga duración. Con ocasión de la boda, gastan sin medida todo lo que reunieron durante el verano y el otoño con gran trabajo, en una de las costas más ricas del mundo. Dentro de la vida privada ocurre lo mismo; se invita a las gentes del clan cuando se mata una foca, cuando se abre una caja de bayas o uvas en conserva, cuando se vara una ballena.

La civilización moral es, asimismo, muy uniforme, aunque exista una diferencia entre el régimen de fratria (Tlingit y Haïda) de descendencia uterina y el clan de descendencia masculina de los Kwakiutl; los caracteres generales de la organización social y en especial del totemismo, son más o menos los mismos en todas las tribus. Poseen, como en Melanesia, en las islas Banks, cofradías, mal llamadas sociedades secretas, que en ocasiones son internacionales y donde la sociedad de los hombres, y entre los kwakiutl, la sociedad de las mujeres, crea una nueva escala de categorías dentro de los clanes. Parte de los dones y contraprestaciones de que ahora vamos a hablar están destinados como en Melanesia [126] a pagar los sucesivos grados y ascensiones [127] dentro de esas cofradías. Los rituales de estas cofradías y clanes se llevan a cabo después de la boda de los jefes, de la "venta de colores", de las ceremonias de iniciación, de las ceremonias shamánicas y de las ceremonias funerarias, estando éstas más desarrolladas en Haïda y Tlingit. Todo esto se realiza dentro de una serie indefinida de "potlatch". Hay potlatch en todos los sentidos, a los cuales responden a su vez potlatch en todas las direcciones. Al igual que en Melanesia, hay un constante *give and take*, dar y tomar.

El potlatch, tan típico como hecho y al mismo tiempo tan característico de estas tribus, no es distinto del sistema de cambio de dones [128]. Sólo difiere de él, por un lado por su violencia, exageración y por el antagonismo que suscita, y por otro por su estructura más simple, más esquemática que la de Melanesia, sobre todo en el Norte, en Tlingit y Haïda [129]. El

---

[125] V. Rivet en MEILLET y COHEN, *Langues du Monde*, págs. 616 y ss. SAPIR, "Na-Déné Languages", *American Anthropologist*, 1915, considera definitivamente el tlingit y el haida como una rama de origen athapascano.

[126] Sobre los pagos para la adquisición de grados, v. DAVY, *Foi Jurée*, págs. 300-305. Sobre Melanesia, v. algunos ejemplos en CODRINGTON, *Melanesians*, págs. 106 y ss., etc.; RIVERS, *History of the Melanesian Society*, I, págs. 70 y ss.

[127] La palabra ascensión debe tomarse en su sentido propio y figurado. Del mismo modo que el ritual de *vajapeya* (védico posterior) recoge un ritual de ascensión por una escalera, los rituales melanesios consisten en hacer subir al joven jefe sobre una plataforma. Los snahnaimuq y los shushwap del noroeste utilizan también un andamio desde donde el jefe distribuye el potlatch. BOAS, *9th Report on the Tribes of North-Western Canada, Brit. Ass. Adv. Sc.*, 1891, pág. 39; *1th Report (B. Ass. Adv. Sc.*, 1894), pág. 459. Las demás tribus sólo utilizan una plataforma donde se colocan los jefes y los altos cargos

[128] Los autores antiguos, Mayne, Dawson, Krause, etc., describen así su mecanismo. V. KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, págs. 187 y ss., colección de documentos de autores antiguos.

[129] Si la hipótesis de los lingüistas es acertada y los Tlingit y Haïda son athapas-

carácter colectivo del contrato [130] queda más de relieve que en Melanesia y Polinesia. A pesar de las apariencias, estas sociedades, en el fondo, están más cerca de lo que nosotros llamamos prestaciones totales simples y sus conceptos jurídicos y económicos son menos claros y de una menor precisión consciente, aunque, en la práctica, los principios sean formales y suficientemente claros.

Sin embargo, hay dos nociones más en evidencia que en el potlatch melanesio o que en las instituciones más complejas y desarrolladas de Polinesia; son éstas las del crédito, el plazo y la del honor [131].

Como hemos visto en Melanesia y Polinesia, los dones circulan con la certeza de que serán devueltos, «seguridad» que reside en la virtud de la cosa que se entrega, siendo ella misma su «seguridad». Radica, dentro de toda posible sociedad, en la naturaleza del don, la posibilidad de obligar a plazo. Una comida en común, una distribución de kava, el talismán que se lleva consigo, incluso por definición, no pueden devolverse inmediatamente. El «tiempo» es elemento necesario para poder llevar a cabo

---

canos que han adoptado la civilización del Noroeste (hipótesis a la que Boas se aproxima), se explica por sí mismo el aspecto frustrado del potlatch tlingit y haida. También es posible, que la violencia del potlatch del noroeste americano, tenga su origen en el hecho de que esta civilización es el punto de encuentro de dos grupos de familias de pueblos que lo tenían a su vez; una civilización viene del sur de California y la otra de Asia (sobre ésta, v. *supra).*

[130] V. DAVY, *Foi jurée*, págs. 247 y ss.

[131] BOAS no ha escrito nada mejor sobre el potlatch que la página siguiente: *12th Report on the North-Western Tribes of Canada, B. A. Adv. Sc.*, 1898, páginas 54-55 (cfr. *Fifth Report*, pág. 38): "El sistema económico de los indios de la colonia británica se basa fundamentalmente en el crédito, del mismo modo que el de los pueblos civilizados. En cualquiera de sus empresas, el indio confía en la ayuda de sus amigos y promete pagarles por esta ayuda en fecha posterior. Si la ayuda consiste en cosas de valor, que se valoran en mantas, del mismo modo que nosotros lo hacemos en dinero, promete devolver lo prestado con interés. El indio carece del sistema de escrituras y, por tanto, para dar seguridad a la transacción, ésta se lleva a cabo en público. Contratar deudas por un lado y pagarlas por el otro, eso es el potlatch. Este sistema económico está desarrollado hasta tal punto, que el capital que poseen todos los individuos asociados de la tribu excede con mucho los valores disponibles existentes; es decir, las condiciones son semejantes a las de nuestra sociedad; si deseáramos que nos pagaran todos nuestros créditos, nos encontraríamos con que no hay suficiente dinero para pagarlos. El intento por parte de todos los acreedores de hacerse devolver lo que prestaron produce un pánico desastroso, que la comunidad tarda luego en superar."

"Hay que comprender que el indio que invita a todas sus amistades y vecinos a un gran potlatch y que en apariencia derrocha todo lo acumulado durante años de trabajo, tiene en el pensamiento dos cosas que no podemos por menos de considerar justas y dignas de alabanza. Su primera finalidad es pagar sus deudas, hecho que lleva a cabo públicamente con mucha ceremonia y a modo de acto notarial. Su segundo objetivo es colocar los frutos de su trabajo de tal manera que le produzcan los máximos beneficios para él y para sus hijos; los que reciben regalos en esa fiesta los reciben como préstamos que invierten en sus empresas del momento, sin embargo, después de un intervalo de algunos años, han de devolvérselos con intereses a su donante o a sus herederos. Vemos pues, cómo el potlatch es, en definitiva, para los indios, un medio de asegurar el bienestar de sus hijos, si les dejan huérfanos cuando todavía son jóvenes."

Modificando los términos de "deuda, pago, devolución, préstamo" y sustituyéndolos por términos como: regalos que se hacen y regalos que se devuelven, términos que por otro lado Boas acaba por utilizar, se tiene una idea exacta de cómo funciona la noción de crédito en el potlatch.

Sobre la noción de honor, véase BOAS, *Seventh Report on the N. W. Tribes*, pág. 57.

una contraprestación. Por tanto, la noción de plazo se sobreentiende siempre cuando se trata de devolver una visita, de contratar matrimonios y alianzas, de establecer la paz, de ir a juegos o combates reglamentarios, de celebrar fiestas alternativas, de prestarse servicios rituales y de honor o de manifestarse recíproco «respeto»[132], cosas que son objeto de cambio, al mismo tiempo, que cada día un mayor número de cosas, según estas sociedades se van haciendo más ricas.

La historia jurídica y económica normal está en un error sobre este punto; imbuida de ideas modernas, se hace una idea *a priori* de la evolución[133], siguiendo una lógica pretendidamente necesaria pero en el fondo conservándose en las viejas tradiciones. Nada más peligroso que esta «sociología inconsciente» como la ha llamado Simiand. Cuq dice, por ejemplo: «En las sociedades primitivas sólo se concibe el sistema de trueque; en las que están más desarrolladas se practica la venta al contado. Caracterizándose la fase superior de la civilización por la venta a crédito que adopta como primera fórmula la combinación de venta al contado y préstamo»[134]. De hecho, el punto de partida es otro, y viene dado en una categoría de derechos que los juristas y economistas que no se interesan por él, dejan de lado; esta categoría es el don, fenómeno muy complejo, sobre todo en su forma más primitiva, la de la prestación total que no estudiaremos en este trabajo, don que comprende necesariamente la noción de crédito. La evolución no ha consistido en pasar del sistema económico del trueque a la venta, y dentro de ésta, del contado a plazos; sobre un sistema de regalos que se dan y se devuelven a plazos se ha ido creando, por un lado, el trueque, al simplificarse y acercarse tiempos que en otro momento estuvieron más distanciados, y, por otro lado, se ha creado la compra, la venta, ya sea a plazos o al contado y el préstamo. No está demostrado que los derechos que han superado la fase que describimos (especialmente el derecho babilonio) no hayan utilizado el crédito que utilizan todas las sociedades primitivas que nos rodean. Esta sería otra forma simple y realista de resolver el problema de los dos «momentos del tiempo» que el contrato unifica y que había ya estudiado Davy[135].

De igual importancia es el papel que juega en las transacciones indias la noción de honor.

En ningún otro lugar, el prestigio individual del jefe y de su clan está más ligado al gasto y a la exactitud de devolver con usura los dones aceptados, de manera que se transformen en obligados los que han creado la obligación. El consumo y la destrucción no tienen límites. En algunos potlatch hay que gastar todo lo que se tiene, sin guardar nada[136], corres-

---

132 Expresión tlingit: SWANTON, *Tlingit Indiands*, págs. 421, etc.

133 No se han dado cuenta de que la noción de término es no sólo tan antigua, sino tan simple o, si se quiere, tan compleja como la noción al contado.

134 Estudio sobre los contratos de la época de la primera dinastía babilónica. *Nouv. Rev. Hist. du Droit*, 1910, pág. 477.

135 DAVY, *Foi Jurée*, pág. 207.

136 Distribución de toda la propiedad: Kwakiutl, BOAS, "Secret Societies and so-

pondiendo esta función a quien sea más rico y más gastador. El principio de antagonismo y de propiedad es el fundamento de todo. El status político de los individuos dentro de las cofradías y clanes, así como los diversos rangos se obtienen por medio de la «guerra de propiedad» [137], por la guerra o la suerte, por herencia, por alianzas y por matrimonio, pero todo se considera como una «lucha de riquezas» [138]. Tanto el matrimonio de los hijos, como la posición dentro de las cofradías se obtiene por los potlatch que se entregan y los que se devuelven. Se pierden en el potlatch como se pierden en la guerra, en el juego, en las carreras o en la lucha [139]. En algunos casos, ni siquiera se trata de dar y tomar sino de destruir [140], con

---

cial organization of the Kwakiutl Indians", *Rep. Am. Nat. Mus.*, 1895 (citada anteriormente *Sec. Soc.)*, pág. 469. En el caso de iniciación de un novicio, *ibíd.*, pág. 551, Koskimo. Shushwap: redistribution, BOAS, *7th Rep.*, 1890, pág. 91. SWANTON, *Tlingit Indians, 21 st Ann. Rep. Bur of Am. Eth.* (anteriormente *Tlingit)*, pág. 442 (en un discurso): "Gasto todo, para hacerle ver" (a su sobrino). Redistribución de todo lo que se ha ganado en el juego, SWANTON, *Texts and Myths of the Tlingit Indians, Bull.* número 39 *Bur. of Am. Eth.* (anteriormente, *Tlingit T. M.)*, pág. 139.

[137] Sobre la guerra de propiedad, v. el canto de Maa, *Secc. Soc.*, pág. 577, pág. 602: "Combatimos con la propiedad." La oposición entre guerra de riquezas y guerra de sangre se recoge en los discursos que se hicieron en el potlatch de 1895 en Fort Rupert. V. BOAS y HUNT, *Kwakiutl texts*, 1.ª serie, *Jesup Expedition*, t. III (citado anteriormente *Kwa*, t. III), págs. 485, 482. Cfr. *Sec. Soc.*, págs. 668 y 673.

[138] V. concretamente el mito de Haïyas (Haida, Texts, *Jesup*, VI, núm. 83, Masset) qee pierde la "cara" al juego y muere. Sus hermanas y sobrinos se ponen de luto, dan un gran potlatch en revancha y resucita.

Convendría estudiar, a este respecto, el juego, que incluso entre nosotros, no se considera como un contrato, sino como una situación donde se compromete el honor y donde se exponen bienes que podrían no exponerse. El juego es una especie de potlatch, una especie de sistema de dones. Es notable su importancia en el noroeste americano. Aunque los Kwakiutl lo conocen (v. *Eth. Kwa.*, pág. 1394, s. v. *ebayu:* dados(?), s. v. *lepa*, pág. 1435, cfr. *lep*, pág. 1448, "segundo potlatch, danza"; cfr. pág. 1423, v. *maqwacte)* no parece que tenga entre ellos la importancia que tiene entre los haida, tlingit y tsimshian. Todos éstos son jugadores perpetuos e inveterados. V. la descripción del juego del billar entre los haida, SWANTON, "Haïda" *(Jesup Exp.*, V, I), páginas 58 y ss., 141 y ss., sobre las figuras y los nombres. El juego entre los tlingit, descripción con los nombres del billar: SWANTON, *Tlingit*, pág. 443. El *naq* tlingit ordinario, la pieza que gana, equivale al *djil* haida.

La historia está llena de leyendas de juegos, de jefes que han perdido todo al juego. Existe un jefe, Tsimshiam, que perdió incluso sus hijos y parientes: *Tsim. Myth.*, páginas 207, 101; cfr. BOAS, *ibíd.*, pág. 409. Una leyenda haïda cuenta la historia de un juego total de los Tsimshian contra los Haïda, V. *Haïda T. M.*, pág. 322. Cfr. la misma leyenda: los juegos contra Tlingit, *ibíd.*, pág. 94. BOAS, *Tsimsh. Myth.*, págs. 847 y 843, recoge un catálogo de temas de este tipo. La educación y la moral ordenan que el que gane, deje en libertad al que pierda, a su mujer y a sus hijos. *Tlingit T. M.*, página 137. Inútil sería subrayar su parentesco con las leyendas asiáticas.

Existe una influencia asiática innegable. Sobre la influencia de los juegos de azar asiáticos en América, v. el gran trabajo de E. B. TYLOR, "On American Lot-games as evidence of Asiatic Intercourse", *Bastian Festchr. Int. Arch. f. Eth.*, 1896, págs. 55 y ss.

[139] DAVY ha desarrollado el tema del desafío, de la rivalidad, a los que hay que añadir el de la apuesta. V. BOAS, *Indianische Sagen*, págs. 203 a 206. Apuesta de comida, de lucha, de ascensión, etc., en las leyendas. Cfr. *Ibíd.*, pág. 363, por catálogo de temas. La apuesta es todavía hoy resto de ese derecho y moral, sólo compromete el honor y el crédito y sin embargo hace circular la riqueza.

[140] Sobre los potlatch de destrucción, v. DAVY, *Foi Jurée*, pág. 224, a lo que hay que añadir las siguientes observaciones. Dar es ya destruir, v. *Sec. Soc.*, pág. 334. Alguno de los ritos de donación implica destrucciones: el ritual de la devolución de la dote o como la llama Boas "pago de la deuda de matrimonio" implica una formalidad que se llama "hundir la canoa": *Sec. Soc.*, págs. 518, 520, aunque esa ceremonia es figurada.

el fin de que no parezca que se desea recibir. Se queman cajas enteras de aceite de olachen (candle fisch, vela de pescado) o de aceite de ballena [141], se queman casas y colchas; se rompen los mejores cobres que se hunden en el agua con el fin de aniquilar, de «aplanar» al rival [142]. De este modo, no sólo se prospera personalmente, sino que se consigue para la familia un nivel mayor dentro de la escala social. Es pues, un sistema de derecho y de economía en que se gastan y transfieren constantemente riquezas considerables. Esta transferencia se puede denominar, si se quiere, cambio, comercio o venta [143], pero es un comercio noble, lleno de etiqueta y generosidad, ya que cuando se lleva a cabo con espíritu de ganancia inmediata, es objeto de un desprecio muy acentuado [144].

Sin embargo, la visita al potlatch haida y tsimshian lleva consigo la verdadera destrucción de las canoas de los visitantes. Entre los tsimshian se destruyen a la llegada, después de haber ayudado a desembarcar con todo cuidado todo lo que traían, devolviéndoseles unas canoas mejores cuando se marchan: BOAS,, *Tsim. Myth.*, pág. 338.

La destrucción propiamente dicha, constituye una forma superior del gasto. Entre los tsimshian y tlingit se dice "matar la propiedad". BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 344. SWANTON, *Tlingit*, pág. 442. En realidad, se dice lo mismo en la distribución de mantas: "Se perdieron tantas mantas por verle." *Tlingit, ibid., ibid.*

En esta costumbre de destrucción en el potlatch intervienen dos móviles: 1.º El tema de la guerra, el potlatch es una guerra. Entre los tlingit se llama así: "danza de la guerra", SWANTON, *Tlingit*, pág. 458; cfr. pág. 436. De la misma forma que en la guerra se capturan y consiguen las máscaras, los nombres y los privilegios de quienes fueron los propietarios y han muerto; del mismo modo en una guerra de propiedad se mata la propiedad, ya sea la de uno para que los demás no la capturen, ya sea la de los demás, dándoles bienes que están obligados a devolver o que no pueden devolver.

El segundo tema es el del sacrificio. V. anteriormente. Si se mata la propiedad es porque tiene vida. El heraldo dice: "que nuestra propiedad se conserve viva por el esfuerzo de nuestro jefe, que nuestros cobres no se rompan". *Eth. Kwa.*, pág. 1285, II. Quizá el sentido de la palabra "yäg", persona yacente muerta, distribuidor en el potlatch; cfr., *Kwa. T.*, III, pág. 59, l. 3, y el índice. *Eth. Kwa.*, tiene ahí su explicación.

En principio, de lo que se trata es de transmitir, como en el sacrificio normal, las cosas destruidas a los espíritus El tema, como es natural, está más desarrollado entre los tlingit (SWANTON, *Tlingit*, págs. 443, 462), entre los cuales los antepasados no sólo asisten al potlatch, beneficiándose de las destrucciones, sino que se benefician también de los regalos que se hacen a sus homónimos vivos. La destrucción por el fuego es característica de este tema. Entre los tlingit, v. un mito muy interesante, *Tlingit T. M.*, página 82. Haïda, sacrificio en el fuego (Skidegate); SWANTON, "Haïda Texts and Myths", *Bull Bur. Am. Eth.* núm. 29 (anteriormente *Haïda T. M.*), págs. 36, 28 y 91. El tema está menos claro entre los Kwakiutl, entre los cuales, sin embargo, existe una divinidad que se llama "sentada sobre el fuego", a quien, por ejemplo, se sacrifica el traje del niño enfermo, con objeto de pagarla: *Eth. Kwa.*, págs. 705, 706.

[141] BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 353, etc.

[142] V. más adelante a propósito de la palabra *p!Es.*

[143] Parece incluso que la palabra "cambio" y "venta" no existe en el idioma kwakiutl. No he podido encontrar la palabra venta dentro de los varios glosarios que BOAS tiene acerca de la venta de un cobre. Esta subasta no es una venta, es una especie de apuesta, de batalla de generosidad. La palabra "cambio" sólo la he encontrado bajo la forma de *l'ay*, aunque en el texto indicado, *Kwa.*, t. III, pág. 77, l. 41, se emplea a propósito de un cambio de nombre.

[144] V. la expresión: "Avido de alimentos." *Eth. Kwa.*, pág. 1462, "deseoso de hacer fortuna rápidamente", *ibid.*, pág. 1394. V. la imprecación contra los "pequeños jefes": "Los pequeños que deliberan, que trabajan, que son vencidos..., que prometen dar canoas..., que aceptan lo que se les da..., que buscan riquezas..., que sólo trabajan por la propiedad (el término que traduce "property" es "maneg", devolver un favor, *ibid.*, pág. 1403), los traidores". *Ibid.*, pág. 1287, líneas 15 a 18; cfr. otro discurso donde se dice del jefe que ha dado el potlatch y de las gentes que lo reciben y no devuelven nunca: "les ha dado de comer, les ha hecho dormir, y los lleva sobre sus

La noción de honor que tiene gran fuerza en Polinesia y que está siempre presente en Melanesia, ejerce aquí verdaderos estragos. También sobre este punto, las enseñanzas clásicas han comprendido deficientemente los móviles que han animado a los hombres y todo cuanto debemos a las sociedades que nos han precedido. Incluso un sabio tan preparado como Huvelin se ha creído obligado a deducir la noción de honor, considerada ineficaz, de la noción de eficacia mágica [145]. Sólo ve en el honor, el prestigio sucedáneo de aquél. La realidad es más compleja. La noción de honor, tanto como la de magia, son inherentes a estas civilizaciones [146]. El *mana* polinesio simboliza no sólo la fuerza mágica de cada ser, sino también su honor, siendo una buena traducción de esta palabra, la de autoridad y riqueza [147]. El potlatch tlingit y haïda consiste en considerar como honores los servicios mutuos [148]. En tribus tan primitivas, como las australianas, la cuestión de honor es tan importante como para nosotros, satisfaciéndola tanto por prestaciones, ofrendas de alimentos y ritos, como por medio de

espaldas"... *ibíd.*, pág. 1293, cfr. 1291. V. otra imprecación contra los "pequeños". *ibíd.*, pág. 1381.

No hay que pensar que una moral de este tipo sea contraria a la economía ni corresponda a una pereza comunista. Los tsimshian desprecian la avaricia y cuentan de su héroe principal, Cuerbo (el creador), cómo fue echado por su padre porque era avaro: *Tsim. Myth.*, pág. 61, cfr. pág. 444. El mismo mito existe entre los tlingit, los cuales desprecian también la pereza, y la mendicidad de los huéspedes y cuentan cómo se castigó a Cuervo y a las gentes que van de pueblo en pueblo haciéndose invitar: *Tlingit M. T.*, pág. 260, cfr. 217.

145 Injuria, *Melanges Appleton;* Magia y derecho privado, *Année Soc.*, X, pág. 28.

146 Se paga por el honor de bailar con los tlingit; *Tl. M. T.*, pág. 141. Pago a un jefe que ha compuesto una danza. Entre los tsimshian: "Se hace todo por el honor... Por encima de todo está la riqueza y la ostentación de la vanidad." BOAS, *Fith Report*, 1899, pág. 19. Duncan en MAYNE, *Four Years*, pág. 265, ya decía: "por la simple vanidad de las cosas". Un gran número de ritos, no sólo el de la ascensión, etc., sino también el que consiste en "levantar el cobre" (Kwakiutl), *Kwa. T.*, III, pág. 499, l. 26, "levantar la danza" (Tlingit), *Tl. M. T.*, pág. 117, "levantar el poste del potlatch", funerario y totémico, "levantar la viga" de la casa, la cucaña, son expresión de este mismo principio. No hay que olvidar que el potlatch tiene como finalidad averiguar cuál es la familia más "alta" (comentarios del jefe katishan a propósito del mito del Cuerbo, Tlingit, *Tl. M. T.*, pág. 119, n. a.).

147 TREGEAR, *Maori comparative Dictionary*, v. *Mana*.

Habría que estudiar la misma noción de riqueza; desde este punto de vista, la persona rica es una persona que tiene *mana* en Polinesia, "auctoritas" en Roma y que en estas tribus americanas es un "gran" hombre, *walas (Ethn. Kwa.*, pág. 1396). Sólo vamos a señalar la relación, que es muy clara, entre la noción de riqueza, la de autoridad, la de derecho a mandar a los que reciben regalos, con el potlatch. Por ejemplo, entre los kwakiutl uno de los clanes más importantes es el de los walasaka (nombre también de una familia, de una danza y de una hermandad), este nombre quiere decir "los grandes que vienen de arriba", que distribuyen en el potlatch. *Walasila* quiere decir no sólo riqueza, sino también "distribución de mantas con ocasión de una subasta de cobre". Hay otra metáfora que considera "de peso" a la persona que da potlatch: *Sec. Soc.*, págs. 558, 559. Se dice del jefe que "absorbe a las tribus" entre quienes distribuye sus riquezas "vomita riqueza"..., etc.

148 Hay un canto tlingit que dice de la hermandad del cuervo "que hace a los lobos 'razonables' ". *Tl. M. T.*, pág. 398, núm. 38. El principio según el cual "los respetos" y "los honores" que se dan y se devuelven comprenden dones, está bien claro en las dos tribus. SWANTON, *Tlingit*, pág. 451; SWANTON, *Haïda*, pág. 162, dispensa de hacer determinados regalos.

dones [149]. Los hombres han sabido comprometer su honor y su nombre mucho antes de saber firmar.

El potlatch del noroeste americano ha sido objeto de estudio en todo lo relativo a la forma del contrato. Es sin embargo, necesario situar el estudio de Davy y de Leonhard Adam [150] dentro de un marco mucho más amplio, en función del tema que nos ocupa ahora. Pues el potlatch es algo más que un simple fenómeno jurídico, es un fenómeno jurídico que proponemos denominar «total». Es religioso, mitológico y shamánico, pues los jefes que se obligan y que representan, encarnan a los antepasados y a los dioses, de quienes llevan el nombre, de quien bailan sus danzas y de quienes están poseídos por sus espíritus [151]. Es económico y hay que valorar su importancia, las razones y efectos de estas transacciones enormes, incluso ahora, cuando se las calcula en valores europeos [152]. El potlatch es también un fenómeno de morfología social, la reunión de tribus, clanes y familias, incluso de naciones, pone de manifiesto una excitación digna de ser tomada en cuenta; se fraterniza y sin embargo se sigue siendo extranjero. Se entra en comunicación y oposición dentro de un comercio gigantesco, en un constante torneo [153]. Pasaremos por alto los fenómenos estéticos que son muy numerosos.

Por último, incluso desde un punto de vista jurídico, además de lo que ya se ha hablado sobre la forma del contrato, y de lo que podría llamarse

---

149 Cfr. luego en la *conclusión.*

La etiqueta de la fiesta, del don que se recibe con dignidad y no se pide, está muy subrayado en estas tribus. Indiquemos tres datos kwakiutl, haida y tsimshiam que son instructivos desde nuestro punto de vista: los jefes y nobles comen poco en los banquetes, son los vasallos y las demás gentes quienes comen mucho; ellos hacen literalmente "boca pequeña": Boas, Kwa. Ind., *Jesup,* V, II, págs. 427, 430; peligros de comer mucho. *Tsim. Myth.,* págs. 59, 149, 153, etc. (mitos). Cantan en el banquete, Kwa. Ind. *Jesup Exped.,* V, II, págs. 430, 437. Se toca la caracola "para que se diga que no morimos de hambre". *Kwa. T.,* III, pág. 486. El noble no pide jamás. El shaman médico no pide nunca en pago, su "espíritu" se lo prohíbe. *Eth. Kwa.,* págs. 731, 742. *Haïda T. M.,* páginas 238, 239. Existe, sin embargo, una hermandad y una danza de la "mendicidad" entre los kwakiutl.

150 V. bibliografía anterior, nota núm. 13.

151 Los potlatch tlingit y haida han desarrollado muy especialmente este principio. Cfr. *Tlingit Indians,* págs. 443, 462. Cfr. un discurso en *Tl. M. T.,* pág. 373; los espíritus fuman mientras fuman los invitados. Cfr. pág. 385, l. 9. "Los que bailamos aquí para vosotros, no somos en realidad nosotros mismos, son nuestros tíos, muertos hace tiempo, los que están ahora bailando." Los invitados son espíritus, portadores de buena suerte *gona'qadet, ibíd.,* pág. 119, nota *a.* De hecho, lo que ocurre es que se produce la confusión de los dos principios del sacrificio y del don, comparables, excepto quizá por su acción sobre la naturaleza, en todos los casos que hemos citado. Dar a los vivos es dar a los muertos. Hay una historia tlingit (*Tl. M. T.,* pág. 227) que cuenta que una persona que resucitó sabía que habían hecho potlatch por él; el caso de los espíritus que reprochan a los vivos el no haber dado potlatch es corriente. Seguramente los kwakiutl han tenido esos mismos pricipios. Ejemplo, los discursos de *Eth. Kwa.,* pág. 788. Entre los Tsimshian los vivos representan a los muertos. Tate escribe a Boas: "Las ofrendas aparecen, sobre todo, bajo la forma de regalos que se dan en una fiesta." *Tsim. Myth.,* pág. 452 (leyendas históricas), pág. 287. Colección de temas, Boas, *ibíd.,* pág. 846, para la comparación entre Tlingit, Haida y Tsimshian.

152 V. más adelante algunos ejemplos del valor de los cobres.

153 Krause, *Timkit Indianer,* pág. 240, hace una detallada descripción de la forma de abordarse entre tribus Tlingit.

objeto humano del contrato, dejando a un lado el status jurídico de los contratantes (clanes, familias, rangos y bodas), hay que añadir que los objetos materiales del contrato, las cosas objeto de cambio, poseen también una virtud especial que hace que se ofrezcan y sobre todo que se devuelvan.

Sería útil para nuestra explicación, si tuviéramos espacio suficiente, distinguir cuatro tipos de potlatch noroeste americano: 1.º un potlatch en que sólo o casi sólo intervienen las fratrias y familias de los jefes (Tlingit). 2.º Un potlatch en que las fratrias, clanes, jefes y familias juegan un papel casi igual. 3.º Un potlatch entre jefes respaldados por clanes (Tsimshian), y 4.º Un potlatch de jefes de cofradías (Kwakiutl). Este estudio sería demasiado largo, además de que Davy ha escrito ya las diferencias entre tres de ellos (falta el tipo de Tsimshian)[154]. En relación con nuestro trabajo, los tres temas del don, la obligación de dar, la de recibir y la de devolver, son casi idénticos en las cuatro formas de potlatch.

LAS TRES OBLIGACIONES: DAR, RECIBIR Y DEVOLVER

La obligación esencial del potlatch es la de dar. El jefe ha de dar *potlatch,* por sí, por su hijo, su yerno o su hija[155] y por sus muertos[156]. Sólo conservará su autoridad sobre su tribu y su pueblo, no digamos sobre su familia, y mantendrá su rango entre los jefes[157], nacional e internacionalmente, si demuestra que está perseguido y favorecido por los espíritus y la fortuna[158], que está poseído por ella y que él la posee[159], y sólo puede demostrar esta fortuna, gastándola, distribuyéndola, humillando a los otros, poniéndola «a la sombra de su nombre»[160]. El noble Kwakiutl y Haïda

---

[154] DAVY, *Foi jurée,* págs. 171 y ss., págs. 251 y ss. La forma tsimshian no es muy diferente de la haida, aunque, quizá, el clan esté más en evidencia.

[155] Sería inútil repetir la demostración de Davy a propósito de la relación entre el potlatch y el status político, especialmente el del yerno y el del hijo. Sería también inútil comentar el valor comunial de los banquetes y cambios. Ejemplo: el cambio de canoas entre dos espíritus hace que tengan "un solo corazón", si uno es el suegro y el otro el yerno: *Sec. Soc.,* pág. 387. El texto, *Kwa. T.,* III, pág. 274, añade: "es como si se hubieran cambiado los nombres". V. también, *ibid.,* III, pág. 23: en un mito de bodas tiene como finalidad entronizar a la mujer en el pueblo "donde va a comer por vez primera".

[156] El potlatch funerario de los haida y tlingit está suficientemente estudiado entre los tsimshian, está relacionado con el final del duelo, con el levantamiento del poste totémico y con la cremación: *Tsim. Myth.,* págs. 534 y ss. BOAS no dice que existía el potlatch funerario entre los kwakiutl; sin embargo, hay una descripción de un potlatch de este tipo en un mito: *Kwa. T.,* III, pág. 407.

[157] Potlatch con el fin de mantener el derecho a un escudo. SWANTON, *Haida,* pág. 107. V. la historia de Leg. ek, *Tsim. Myth,* pág. 386. Leg. ek es el nombre del principal jefe tsimshian y cómo se burla del jefe Haimas. Uno de los títulos más importantes de los jefes kwakiutl (Lewikilag) es el de Dabend *(Kwa. T.,* III, pág. 19, l. 22; *of dabend-gal'ala, Eth. Kwa.,* pág. 1406, col. I), que antes del potlatch recibe un nombre que quiere decir "incapaz de aguantar hasta el final", y después del potlatch se le da ese nombre que quiere decir "capaz de llegar hasta el final".

[158] Hay un jefe kwakiutl que dice: "Este es mi orgullo, los nombres, los orígenes de mi familia, mis antepasados han sido..." (y declina su nombre que es al mismo tiempo un título y un nombre común), "donantes de maxwa" (gran potlatch): *Eth Kwa.,* pág. 887, l. 54; cfr. pág. 843, l. 70.

[159] V. más adelante (en un discurso): "Estoy lleno de riquezas. Soy rico de riquezas, cuento mis riquezas." *Eth. Kwa.,* pág. 1280, l. 18.

[160] Comprar un cobre es ponerle "bajo el nombre" del comprador, BOAS, *Sec. Soc.,*

tiene exactamente la misma noción de «cara» que el letrado y el oficial chino [161]. De uno de los grandes jefes míticos que no daba potlatch se decía que tenía «la cara podrida» [162]. Aquí la expresión es más exacta que en China, pues en el noroeste americano perder el prestigio es perder el alma y es de verdad la «cara», la máscara del baile, el derecho de encarnar un espíritu, de llevar un blasón, un tótem; es de verdad la *persona* lo que se pone en juego, lo que se pierde con el potlatch [163], en el juego de los dones [164], del mismo modo que se pueden perder en la guerra [165] o por cometer una falta en el rito [166]. En todas estas sociedades, la gente se apre-

pág. 345. Otra metáfora consiste en que el nombre de quien da el potlatch "toma peso" por el potlatch que da, *Sec. Soc.*, pág. 349, y "pierde peso" si acepta uno, *Sec. Soc.*, pág. 345. Hay otras expresiones que recogen esta superioridad del donante frente al donatario: la noción según la cual éste es una especie de esclavo mientras no se ha redimido ("el nombre es malo", dicen entonces los haida, SWANTON, *Haïda*, pág. 70. V. más adelante). Los Tlingit dicen que "los dones que se dan se cargan sobre la espalda de quien los recibe", SWANTON, *Tlingit*, pág. 428. Los Haida poseen dos expresiones muy sintomáticas: "hacer marchar", "correr de prisa" su aguja (cfr. la expresión neocaledoniana en notas anteriores) que parece que significa "luchar contra un inferior", SWANTON, *Haïda*, pág. 162.

161 V. la historia de Haimas, de cómo pierde su libertad, privilegios, máscaras, sus espíritus auxiliares, su familia y sus propiedades. *Tsim. Myth.*, págs. 361, 362.

162 *Eth. Kwa.*, pág. 805; Hunt, el redactor Kwakiutl de Boas, le escribe diciendo: "No sé por qué el jefe Maxuyalidze (que quiere decir 'que da potlatch'), jamás da una fiesta." Esto es todo. Entonces se le llamaba Quelsem, es decir, Cara Podrida. *Ibíd.*, l. 13 a 15.

163 El potlatch es, en efecto, peligroso, bien sea porque no se da, bien porque se recibe. Las personas que asisten a un potlatch mítico mueren (Haïda, T., *Jesup*, VI, pág. 626; cfr. pág. 667, el mismo mito Tsimshian). Cfr. sobre las comparaciones, BOAS, *Indianischesagen*, pág. 356, n.º 58. Es peligroso participar de la esencia de quien da el potlatch: por ejemplo, comiendo en un potlatch de espíritus, en este mundo de aquí abajo. Leyenda Kwakiutl (Awikenog), *Ind. Sagen.*, pág. 239. V. el mito del Cuerbo que extrae de su carne los alimentos (varios ejemplares), Ctatloq, *Ind. Sagen*, pág. 76; Nootka, *ibíd.*, pág. 106. Comparaciones en BOAS, *Tsim. Myth.*, págs. 694, 695.

164 De hecho, el potlatch es un juego y una prueba. Así, por ejemplo, la prueba consiste en no tener hipo durante el banquete; se dice: "Antes morir que tener hipo." BOAS, "Kwakiutl Indians", *Jesup Expedition*, vol. V, parte II, pág. 429. V. una fórmula de desafío: "Intentemos que nuestros convidados los vacíen (los platos)..." *Eth. Kwa*, pág. 991, l. 43; cfr. pág., 992. Sobre la incertidumbre del sentido de las palabras que significan dar alimentos, devolver alimentos y revancha, v. glosario (*Eth. Kwa.*, s. v. *yenesa, yenka:* dar alimentos, recompensar y tomar la revancha).

165 V. *supra*, la equivalencia entre potlatch y guerra. El cuchillo en el extremo del poste es el símbolo del potlatch kwakiutl, *Kwa.*, *T.*, III, pág. 483. Entre los tlingit es una lanza en pie. *Tlingit M. T.*, pág. 117. V. los rituales del potlatch de compensación entre los tlingit. Guerra de las gentes de Kloo contra los tsimshian, *Tling. T. M.*, págs. 432, 433, n.º 34; danzas por haber hecho a uno esclavo; potlatch sin danza por haber matado a alguno. Cfr. posterior, ritual del don del cobre, pág. 221, n.º 6.

166 Sobre las faltas rituales entre los Kwakiutl, v. BOAS, *Sec. Soc.*, págs. 433, 507, etcétera. La expiación consiste precisamente en dar un potlatch o un don.

Dentro de todas estas sociedades, es éste un principio de derecho y de ritual muy importante. La distribución de riquezas hace el papel de una multa, de un acto propiciatorio vis a vis de los espíritus y del restablecimiento de la comunión entre los hombres. El P. LAMBERT, *Moeurs des sauvages neo-caledoniens*, pág. 66, recoge ya el dato de que entre los Canaques existe el derecho, por parte de los parientes uterinos, de reclamar una indemnización cuando uno de los suyos derrama su sangre en la familia de su padre. La misma institución se da entre los tsimshian. Duncan en MAYNE, *Four years*, pág. 265; cfr. pág. 296 (potlatch en caso de pérdida de sangre por parte del hijo). La institución del *muru maorí* debe compararse con ésta.

sura a dar. No hay un solo instante que se salga fuera de lo corriente, incluso fuera de las solemnidades y de las reuniones del invierno, en que no se esté obligado a invitar a los amigos, a participar con ellos de la suerte de la caza y de la recolección de frutos que vienen de los dioses o de los tótem [167], en que no se esté obligado a redistribuir lo que se ha recibido en un potlatch [168], en que no se esté obligado a reconocer con dones cualquier tipo de servicio [169], sea de jefes [170], de vasallos o de parientes [171]; todo ello bajo pena, al menos para los nobles, de violar la etiqueta y perder el rango [172].

La obligación de invitar es evidente cuando se ejerce de clan a clan o de tribu a tribu. Sólo tiene sentido si se ofrece a otros que no sean de la familia, del clan o de la fratria [173]; hay que convidar a quien puede [174],

---

De la misma forma ha de interpretarse el potlatch de redención de los cautivos, ya que se hace no sólo para recuperar al cautivo, sino también para restaurar "el nombre" y la familia que le ha dejado hacerse esclavo, debe dar un potlatch. V. la historia de Dzebasa, *Tsim. Myth.*, pág. 388. La misma norma existe entre los tlingit, Krause, *Tlingit Indianer*, pág. 245; Porter, *XIth Census*, pág. 54; Swanton, *Tlingit*, pág. 449.

Son muy numerosos los potlatch de expiación de faltas rituales Kwakiutl; entre ellos hay que subrayar el de los padres de gemelos que van a trabajar, *Eth. Kwa.*, pág. 691. Uno de los potlatch lo realiza el suegro para conquistar a la mujer que ha abandonado el hogar... evidentemente por culpa del marido. V. vocabulario, *ibíd.*, pág. 1423, col. 1. Este principio puede dar lugar a un uso ficticio; cuando un jefe quiere tiene una ocasión para un potlatch, envía a su mujer a casa de su suegro, como pretexto para nuevas distribuciones de riquezas, Boas, *5th Report.*, pág. 42.

[167] Existe una larga lista de las obligaciones a dar una fiesta: después de la pesca, la recolección, la caza, la apertura de latas de conservas, etc., recogida en el primer volumen de *Eth. Kwa.*, pág. 757 y ss.; cfr. pág. 607 y ss., sobre la etiqueta, etc.

[168] V. *supra.*

[169] V. *Tsim. Myth.*, págs. 512, 439; cfr. pág. 534, por el pago de servicios: Kwakiutl, ejem.: pago al contador de mantas, *Sec. Soc.*, págs. 614, 629 (Nimkish, fiesta de verano).

[170] Los tsimshian poseen una notable institución que prescribe los repartos entre potlatch de jefes y potlatch de vasallos, señalando la parte respectiva de unos y otros. A pesar de que los rivales se enfrentan en el interior de las diferentes clases feudales absorbidas por los clanes y hermandades, sin embargo, hay derechos que se ejercitan de clase a clase. Boas, *Tsim. Myth.*, pág. 539.

[171] Pago a los padres, *Tsim. Myth.*, pág. 534; cfr. Davy, *Foi jurée*, sobre los sistemas opuestos entre los tlingit y los haida, reparto de potlatch por familias, página 196.

[172] Un mito haida de Masset (Haïda Texts, *Jesup*, VI, n.º 43) cuenta que un viejo jefe no daba suficientes potlatch y los demás dejaron de invitarle y se murió. Sus sobrinos le hicieron una estatua, dieron una fiesta, diez en su nombre y revivió. En otro mito de Masset, *ibíd.*, pág. 727, uno de los espíritus le dice a un jefe: "Tienes demasiadas riquezas, tienes que dar un potlatch" *(wal* = distribución; cfr. la palabra *Walgal,* potlatch). Construyó una casa y pagó a los constructores. En otro mito, *ibíd.*, pág. 723, l. 34, un jefe dice: "No guardaré nada para mí", y más adelante: "Haré potlatch diez veces *(wal).*"

[173] Sobre la forma en que los clanes se enfrentan regularmente (Kwakiutl), Boas, *Sec. Soc.*, pág. 343; (Tsimshian), Boas, *Tsim. Myth.*, pág. 497. Esto está claro en los países donde hay fratridas, y, Swanton, *Haïda*, pág. 162. *Tlingit*, pág. 424. Este principio está muy bien recogido en el mito de Cuerbo, *Tlingit, T. T.*, pág. 115 y ss.

[174] Naturalmente, no se invita a quienes han faltado en otras ocasiones, a quienes no han dado fiestas, a quienes no tienen nombre de fiesta. Hunt, en *Eth Kwa.*, página 707; a quienes no han devuelto el potlatch; cfr. *ibíd.*, índice, s. v. *Waya y Wayapo Lela*, pág. 1395; cfr. pág. 358, l. 25.

quiere [175] y vendrá [176] y asistirá a la fiesta, al potlatch [177]. El olvido tiene unas consecuencias funestas [178]. Un mito importante de Tsimshiam [179] nos muestra cuál es el estado de espíritu que ha permitido germinar este tema esencial dentro del folklore europeo, el del hada mala olvidada el día del bautizo o de la boda. La trama de instituciones sobre las que descansa, se ven en este caso con toda claridad, al mismo tiempo que permite ver en qué civilizaciones ha funcionado. Una princesa de un pueblo tsimshian concibe en el «país de las nutrias» y da a luz milagrosamente al «Pequeño Nutria». Vuelve luego con su hijo al pueblo de su padre, el Jefe. El «Pequeño Nutria» pesca grandes bacalaos con los cuales su abuelo ofrece fiestas a todos sus colegas, jefes de las tribus, a los cuales se lo presenta, recomendándoles que no le maten si le encuentran pescando bajo su forma animal: «He aquí, a mi nieto, que ha traído para vosotros los alimentos que yo os he ofrecido como mis invitados.» De este modo, el abuelo se hizo rico con los regalos de todas clases que le ofrecían, cuando venían a comer a su casa las ballenas, focas y toda clase de pescado fresco que el «Pequeño Nutria» traía durante las hambres del invierno. Pero se habían olvidado de invitar a uno de los jefes. Un día, la flota de canoas de la tribu olvidada se encontró en el mar con «Pequeño Nutria» que tenía en la boca una foca, el arquero de la canoa mató al «Pequeño Nutria» y cogió la foca. El abuelo y las tribus buscaron a «Pequeño Nutria» hasta que se enteraron de lo que había ocurrido con la tribu olvidada, la cual se excusó, pues no conocía a «Pequeño Nutria». La princesa, su madre, murió de pena, y el jefe involuntariamente culpable llevó al abuelo todo tipo de regalos en expiación y el mito acabó [180]. «Por esto es por lo que los pueblos hacen fiesta cuando nacen y bautizan a los hijos de los jefes para que todo el mundo los conozca.» El potlatch, la distribución de bienes, es el acto fundamental del «reconocimiento» militar, jurídico, económico

---

[175] Esta es la razón de la historia tantas veces repetida, común también a nuestro folklore europeo y asiático, del peligro de no invitar al huérfano, al abandonado y al que se ha hecho pobre Ejem.: *Indianische Sagen*, págs. 301, 303; v. *Tsim. Myth.*, págs., 295, 292: un mendigo que es el tótem, el dios totémico. Catálogo de temas, BOAS, *Tsim. Myth.*, págs. 784 y ss.

[176] Los tlingit tienen una expresión característica: los invitados se consideran como "flotantes", sus canoas "van camino errante sobre la mar"; el poste totémico que llevan consigo va a la deriva; es el potlatch, la invitación lo que les detiene. *Tl. M. T.*, pág. 394, n.º 22; pág. 395, n.º 24 (en un discurso). Uno de los títulos más frecuentes del jefe Kwakiutl es el de "aquel hacia el que se rema", es "el lugar hacia donde se camina". Ejem.: *Eth. Kwa.*, pág. 187, l. 10 y 15.

[177] La ofensa de olvidar a alguien hace que sus parientes, solidarios con él, se abstengan también de asistir al potlatch. En un mito tsimshian, los espíritus no asisten si no se ha invitado al gran Espíritu, pero van todos cuando éste ha sido invitado. *Tsim. Myth.*, pág. 277. Hay una historia que cuenta que no se había invitado al jefe Nesbalas, los demás jefes tsimshian tampoco acudieron, diciendo: "Es jefe y no podemos enfadarnos con él". *Ibíd.*, pág. 357.

[178] La ofensa tiene consecuencias políticas. Ejem.: potlatch de los tlingit con los athapascanos del Este, SWANTON, *Tlingit*, pág. 425. Cfr. *Tlingit, T. M.*, pág. 117.

[179] *Tsim. Myth.*, págs. 170 y 171.

[180] BOAS recoge en una nota la frase del texto de Tate, su redactor indígena, *ibíd.*, pág. 171, n. *a*. Hay que acomodar, sin embargo, la moralidad del mito al mito en cuestión.

y religioso, en toda la amplitud de la palabra. Se «reconoce» al jefe o a su hijo y se les queda «reconocido» [181].

A veces, el ritual de las fiestas Kwakiutl [182], así como las de las tribus de ese grupo, expresa este principio de la invitación obligatoria. Con frecuencia, parte de las ceremonias comienzan con la de los perros que están representados por hombres enmascarados que salen de una casa para entrar a la fuerza en otra. Este hecho conmemora lo ocurrido cuando las gentes de tres de las tribus Kwakiutl olvidaron invitar al más prestigioso de sus clanes, los Guetela [183], los cuales no quisieron permanecer «profanos» y entraron en la casa del baile y destruyeron todo.

No es menor *la obligación de recibir.* No se tiene derecho a rechazar un don, a rechazar el potlatch [184], pues actuar de ese modo pone de manifiesto que se tiene miedo de tener que devolver y de quedar «rebajado» hasta que no se haya devuelto. En realidad, es quedar ya «rebajado», es «perder el peso» de su nombre [185], es declararse vencido de antemano [186] o en algunos casos proclamarse vencedor e invencible [187]. En efecto, parece que al menos entre los Kwakiutl, una determinada posición dentro de la jerarquía, así como las victorias conseguidas en los potlatch anteriores, permiten rechazar la invitación o cuando se está presente rechazar el don, sin que de ello se derive una guerra. El potlatch entonces es obligatorio para quien lo ha rechazado; concretamente, hay que hacer más rica la fiesta de la grasa donde precisamente se puede llevar a cabo el ritual de la repulsa [188]. El jefe que se considera superior, rechaza la cuchara llena de grasa que le ofrecen, sale, va a buscar su «cobre» y vuelve para «apagar con él el fuego» (de la grasa). Se sigue con una serie de formalismos que ponen de manifiesto el desafío y que comprometen al jefe que ha rechazado, a dar otro potlatch, otra fiesta de la grasa [189]. En principio, sin em-

---

181 Cfr. detalle del mito tsimshian de Negunaks, *ibíd.*, págs. 287 y ss. y las notas de la pág. 846 sobre los equivalentes de este tema.

182 Ejem.: la invitación a la fiesta del casis, el heraldo dice: "Os invitamos a los que no habéis venido." *Eth. Kwa.*, pág. 752.

183 BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 543.

184 Entre los tlingit, los invitados que han tardado dos años en asistir al potlatch, al que habían sido invitados, se consideran como "mujeres" *Tl. M. T.*, pág. 119, n. *a.*

185 BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 345.

186 Kwakiutl. Se está obligado a asistir a la fiesta de las focas aunque la grasa haga vomitar, *Ethn. Kwa.*, pág. 1046; cfr. pág. 1048: "intenta comer todo".

187 Esta es la razón de por qué a veces se habla a los invitados con un cierto temor, pues si no aceptan el ofrecimiento, quiere decir que se sienten superiores. Hay un jefe kwakiutl que dice a un jefe koskimo (tribu de la misma nación): "No deniegues mi amable invitación o me sentiré avergonzado, no rechaces mi corazón, etc. No soy pretencioso, no soy de aquellos que dan sólo a quienes le compran (= le dan). Esto os digo, amigos míos." BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 546.

188 BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 355.

189 V. *Ethn. Kwa.*, págs. 774 y ss. Recoge otra descripción de la fiesta de los aceites; es de Hunt y parece mejor. Se cree que este ritual se usa cuando no se invita y no se da. Hay un ritual de una fiesta del mismo tipo, que se da con el fin de demostrar el desprecio que se tiene a un rival, en el que intervienen cantos con tambor (*ibíd.*, pág. 770; cfr. pág. 764), igual que ocurre entre los esquimales.

bargo, se aceptan y se alaban [190] todos los dones. Hay que apreciar en voz alta los alimentos ofrecidos [191], pero al aceptarlos, ya se sabe que queda uno obligado [192]. Se recibe el don «sobre la espalda» (como una carga) [193]. Más que beneficiarse de una cosa o de una fiesta, se acepta un desafío, y se acepta porque se tiene la certeza de poderlo devolver [194] y de demostrar que no se es desigual [195]. Al enfrentarse de este modo, los jefes se colocan a veces en situaciones cómicas y como tales las consideran. En la antigua Galia o en Germania, en las fiestas de estudiantes o de campesinos, la gente se compromete a comer grandes cantidades, con el fin de «hacer los honores» de forma grotesca, a quien invita. Se queda obligado incluso cuando sólo se es el heredero de quien ha presentado el desafío [196]. Abstenerse de dar, como abstenerse de recibir [197] y abstenerse de devolver [198], es rebajarse, cometer una falta.

La obligación de devolver [199] *es el todo en el potlatch,* siempre que no consista en una pura destrucción. Estas destrucciones con frecuencia sacrificiales y beneficiosas para los espíritus, parece que no siempre han de devolverse sin condiciones, sobre todo cuando son obra de un jefe superior dentro del clan o de un jefe de clan reconocido ya como superior [200]. Gene-

---

190 Fórmula haida: "Haz lo mismo, dame buenos alimentos" (en un mito), Haïda Texts, *Jesup,* VI, págs. 685, 686; (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.,* pág. 767, l. 39; pág. 738, l. 32; página 770, la historia de Polelasa.

191 Los cantos en los que se indica que no se está satisfecho, son muy claros (Tlingit). *Tlingit M. T.,* pág. 396, núm. 26, núm. 29.

192 Entre los tsimshian, los jefes tienen por norma enviar un mensajero a examinar los regalos que les traen los invitados al potlatch, *Tsim. Myth.,* pág. 184; cfr. páginas 430-434. Según un capitular del año 803, en la corte de Carlomagno, existía un funcionario con una misión semejante. Maunier ha sido quien me ha señalado este dato recogido por Démeunier.

193 V. anteriormente, Cfr. la expresión latina *oere oboeratus,* cargar de deudas.

194 El mito de Cuerbo, entre los tlingit, cuenta cómo éste no asiste a una fiesta porque los otros (la fratria opuesta, mal traducido por Swanton que debía haber dicho la fratria opuesta a Cuerbo) han armado mucho jaleo y han pasado la línea que separa, en la casa de baile, a las dos fratrias. Cuerbo teme que sean invencibles. *Tl. M. T.,* página 118.

195 La desigualdad, que es el resultado de aceptar, queda muy bien expuesta en muchos de los discursos kwakiutl, *Sec. Soc.,* págs. 355, 667, l. 17, etc.; cfr. página 669 l. 9.

196 Ejem.: Tlingit. SWANTON, *Tlingit,* págs. 440, 441.

197 Entre los tlingit existe un rito que permite que a uno que le paguen más, permitiendo además al anfitrión, forzar a su invitado a aceptar un regalo: el invitado que no está satisfecho hace gesto de irse, el donante entonces le ofrece el doble, mientras menciona el nombre de algún pariente muerto. SWANTON, *Tlingit Indians,* pág. 442. Es probable que este rito se deba al poder que los dos contratantes tienen de representar a los espíritus de sus antepasados.

198 V. los discursos *Ethn. Kwa.,* pág. 1281: "Los jefes de tribu que no devuelven nunca... caen en desgracia y tú te levantarás como un gran jefe entre aquellos que cayeron en desgracia."

199 V. los discursos (narraciones históricas) con ocasión del potlatch del gran jefe legek (título del príncipe de Tsimshian), *Tsim. Myth.,* pág. 386; se dice a los haida: "Seréis los últimos de los jefes, ya que no sois capaces de tirar cobres al mar, como lo hace el gran jefe."

200 Lo ideal sería dar un potlatch y que éste no fuera devuelto. V. en un discurso: "Deseas dar lo que no se devolverá." *Ethn. Kwa.,* pág. 1282, l. 63. La persona que da un potlatch se compara a un árbol, a una montaña (cfr. supra, pág. 72): "Soy el gran

ralmente, el potlatch tiene que devolverse siempre ampliamente e incluso cualquier don ha de devolverse con usura. Las tarifas ascienden del 30 al 100 por 100 anual. Si un individuo recibe de su jefe una manta, con ocasión de haberle prestado un servicio, le devolverá dos con ocasión de la boda de los miembros de la familia del jefe, o por la subida al trono del hijo del jefe...; bien es cierto, sin embargo, que el jefe distribuirá con él todos los bienes que obtenga en los siguientes potlatch en que los clanes enfrentados le den sus beneficios.

La obligación de devolver dignamente es imperativa [201]. Se pierde la «cara para siempre si no se devuelven o se destruyen los valores equivalentes [202].

La sanción de la obligación de devolver es la esclavitud por deuda, al menos en Kwakiutl, Haïda y Tsimshian. Es una institución en realidad comparable al *nexum* romano. El individuo que no ha podido devolver el préstamo o el potlatch, pierde su rango, incluso su cualidad de hombre libre. Cuando entre los Kwakiutl un individuo de poco crédito, toma prestado, se dice «vender un esclavo». Sobra aquí resaltar la identidad de esta expresión con la expresión romana [203].

Los Haïda [204], como si hubieran encontrado la expresión latina independientemente, cuando una madre ofrece un regalo por los esponsales de un niño a la madre de un joven jefe, se dice que «pone un hilo sobre él».

Del mismo modo que el «Kula» trobiandeño es sólo el caso extremo del cambio de dones, el potlatch, en las sociedades del noroeste americano, es un exceso del sistema de hacer regalos. Al menos, en Haïda y Tlingit quedan todavía vestigios de la antigua prestación total, tan característica de los athapascanes, el importante grupo de tribus emparentadas. Se cambian regalos con motivo de todo, de cada «servicio»; devolviéndose todo posteriormente o en el momento, para volver a redistribuirlo inmediatamnte [205]. Los tsimshian casi han conservado las mismas reglas [206], y en

---

jefe, el gran árbol, estáis debajo de mí como mi vallado... os doy riquezas." *Ibíd.*, página 1290, estrofa 1. "Levantad el poste del potlatch, el inatacable, es el único árbol fuerte, la única verdadera raíz..." *Ibíd.*, estrofa 2. Los haida expresan esto mismo con la metáfora de la lanza (del jefe). *Haïda Texts.* (MASSET), pág. 486. Este es uno de los tipos de mito.

201 V. la narración de los insultos por un potlatch que se ha devuelto mal. *Tsim. Myth.*, pág. 314. Los tsimshian no olvidan los dos cobres que les deben los wutsenaluk, *ibíd.*, pág. 364.

202 El "nombre" queda "roto" mientras no se rompa un cobre del mismo valor que el del desafío. BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 543.

203 Cuando una persona, desacreditada de esa forma, pide prestadas para hacer una distribución o redistribución obligatoria, "compromete su nombre", y la expresión sinónima es "vende un esclavo". BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 341. Cfr. *Ethn. Kwa.*, páginas 1451, 1424, s. v.: *kelgelgend;* cfr., pág. 1420.

204 Puede que la futura mujer no haya nacido aún; el contrato hipoteca ya al joven. SWANTON, *Haïda*, pág. 50.

205 V. *supra.* Especialmente, los ritos de paz de los haidas, tsimshian y tlingit, consisten en prestaciones y contraprestaciones inmediatas; en el fondo son cambios de gajes (cobres blasonados) y de prisioneros, esclavos y mujeres. Ejem.: en la guerra de tsimshian contra los haida, *Haida T. M.*, pág. 395: "Como hubo matrimonios con mujeres de los dos lados, los del lado opuesto, temiendo que volverían a enfadarse,

muchos casos, entre los kwakiutl se ponen en práctica incluso fuera del potlatch [207]. No insistiremos más sobre este punto, pero los autores antiguos describen el potlatch en estos mismos términos, lo cual nos lleva a preguntarnos si no es la misma institución [208]. Recordemos que para los chinook, una de las tribus peor conocidas pero que habría sido una de las más importantes de estudiar, la palabra potlatch quiere decir don [209].

LA FUERZA DE LAS COSAS

Profundizando más en nuestro análisis, podemos demostrar que las cosas objeto de cambio en el potlatch, poseen una virtud que obliga a los dones a circular, a ser dados y ser devueltos.

Al menos los kwakiutl y los tsimshian dividen los bienes de propiedad igual que los romanos, los trobiandeños, o los samoanos. Para ellos, existen por un lado los objetos de consumo que se reparten [210] (no he encontrado rastro de cambio de ellos) y por otra parte, las cosas de valor de la familia [211], los talismanes, cobres blasonados, colchas de pieles o de telas

hicieron las paces." En una de las guerras de haida contra tlingit, véase un potlatch de compensación, *ibíd.*, pág. 396.

[206] V. anteriormente y en especial BOAS, *Tsim. Myth.*, págs. 511, 512.

[207] (Kwakiutl): una distribución de riquezas en los dos sentidos, una tras la otra, BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 418; devolución del pago al año siguiente de las multas pagadas por faltas rituales, *ibíd.*, pág. 596; devolución del pago usurero del precio de compra de la novia, *ibíd.*, págs. 365, 366; págs. 518-520, 563; pág. 423, l. 1.

[208] Sobre la palabra potlatch, v. anteriormente. Por otra parte, parece que ni la idea ni la nomenclatura suponen el empleo de esa palabra, que no tiene en las lenguas del Noroeste, la precisión que les otorga el "sabir" angloindio a base de chinook.

En cualquier caso, el tsimshian distingue entre el yook, gran potlatch intertribal (BOAS [Tate], *Tsim. Myth.*, pág. 537; cfr., pág. 511; cfr., pág. 968, traducido impropiamente por potlatch) y los demás. Los Haida distinguen entre el "Walgol" y el "Sitka", SWANTON, *Haïda*, págs. 35, 178, 179; pág. 68 (texto de Masset), potlatch funerario y potlatch por otros motivos.

En kwakiutl, la palabra común al kwakiutl y al chinook, "*poLa*" (saciar) (*Kwa. T.*, III, pág. 211, l. 13. *PoL*, saciado, *ibíd.*, III, pág. 25, l. 7) parece que designa no el potlatch, sino el banquete o sus efectos. La palabra "*poLas*" designa al donante del banquete. (*Kwa. T.*, 2.ª serie; *Jesup*, t. X, pág. 79, l. 14; pág. 43, l. 2), así como el lugar donde se queda saciado (Leyenda del título de uno de los jefes dzawadaenoxn). Cfr. *Ethn. Kwa.*, pág. 770, l. 30. El nombre más común, en kwakiutls, es "*p!Es*", "aplastar" (el nombre del rival) (índice, *Ethn. Kwa.*, s. v.) o los cestos al *vaciarlos* (*Kwa. T.*, III, pág. 93, l. 1; pág. 451, l. 4). Los grandes potlatch tribales o intertribales tienen un nombre propio, *maxwa* (*Kwa. T.*, III, pág. 451, l. 15). BOAS deriva de su raíz *ma*, de forma poco segura, otras dos palabras: una es *mawil*, sala de iniciación, y la otra el nombre de la horca (*Ethn. Kwa.*, índice). De hecho entre los kwakiutl existen un montón de nombres técnicos para designar cualquier tipo de potlatch, así como cada uno de los pagos y contrapagos o mejor los dones y contradones: por matrimonio, por indemnización a shamanes, por préstamos, por interés de demora, en fin por cualquier tipo de distribución o redistribución. Ejem.: "*men (a)*, "*pick-up*", *Ethn. Kwa.*, pág. 218. Un pequeño potlatch en que se lanzan al pueblo para que los recoja los vestidos de una joven; "payol", "dar un cobre", otra palabra para dar una canoa, *Ethn. Kwa.*, pág. 1448. Las palabras son muchas, inestables y concretas y se enlazan las unas con las otras como en todas las nomenclaturas primitivas.

[209] V. BARBEAU, "Le Potlatch", *Bull. Soc. geogr. quebec.*, 1911, vol. III, pág. 278, número 3, sobre los sentidos y las referencias indicadas.

[210] Quizá también, la venta.

[211] La distinción entre propiedades y provisiones es evidente en Tsimshian. *Tsim.*

bordadas. Estos últimos, se transmiten con tanta solemnidad como se transmite la mujer en el matrimonio, los «privilegios» del yerno [212], o los nombres y la custodia de los niños y yernos. Es inexacto hablar en este caso de alienación. Son objeto de préstamo más que de venta o de au-

---

Myth., pág. 435. Boas dice, seguramente de acuerdo con Tate, su corresponsal: "La posesión de lo que es denominado 'rich food', rico alimento (cfr., *ibíd.*, pág. 406) era fundamental para mantener las dignidades en la familia, aunque las provisiones no se contaban como riqueza. La riqueza se obtiene por la venta (en realidad por los dones cambiados) de provisiones o de otros bienes que después de acumulados, se distribuyen en el potlatch (cfr. anterior, pág. 84, núm. 9. Melanesia).

Los kwakiutl distinguen igualmente entre simples provisiones y riqueza-propiedad. Estas dos últimas palabras son equivalentes, pues parece que tiene dos nombres, *Ethn. Kwa.*, pág. 1454. La primera es *yaq* o *yäq* (filología dudosa de Boas); cfr. índice, pág. 1393 (cfr. *yàgu*, distribuir). Esta palabra tiene dos derivados "*yeqala*", propiedad, y "*yäxulu*", bienes talismanes, parafernales; cfr. las palabras derivadas de *yä*, *ibíd.*, pág. 1406. La otra palabra es "*dadekas*", cfr., índice en *Kwa. T.*, III, pág. 519; cfr., *ibíd.*, pág. 473, l. 31; en dialecto de Newette, *daoma, dedemala* (índice en *Ethn. Kwa.*). La raíz de esta palabra es *dâ*, que tiene como sentido curiosamente idéntico al del radical idéntico "dâ" indoeuropeo: recibir, tomar, llevar en la mano, manejar... También sus derivados son significativos; uno de ellos quiere decir "tomar un trozo de ropa del enemigo para hechizarlo", otro "agarrar", "poner en casa" (relacionar el sentido de *manus* y *familia*, v. más adelante) (a propósito de las mantas dadas en adelanto de compra de cobres y que se devolverán con interés); otra de las palabras quiere decir "poner una cantidad de mantas en la pila del adversario, aceptarlas" al hacerlo. Hay otro derivado todavía más curioso, "*dadeka*, estar celoso uno de otro", *Kwa. T.*, pág. 133, l. 22; evidentemente su sentido original ha de ser: la cosa que se toma y que vuelve celoso; cfr., *dadego*, combatir; sin duda, combatir con la propiedad.

Hay todavía otras palabras con el mismo sentido, pero aún más concreto. Por ejemplo: "propiedad en la casa", *mamekas*, *Kwa. T.*, *III*, pág. 169, l. 20.

212 No hay casi nada moral y materialmente de valor (intencionadamente no utilizamos la palabra útil) que no esté sometido a creencias de este tipo. En primer lugar las cosas morales son bienes, propiedades, objeto de dones y de cambios. Así, por ejemplo, lo mismo que en las civilizaciones más primitivas, como las australianas, se deja a la tribu a quien se le ha transmitido la representación que se le ha quitado, entre los tlingit, después del potlatch, a quienes lo han dado, se les "deja" una danza a cambio, Swanton, *Tlingit Indians.*, pág. 442. La propiedad fundamental, entre los tlingit, la más inviolable, es la del nombre y el blasón totémico y es la que más despierta los celos de las gentes, *ibíd.*, pág. 416, etc.; por otra parte, es la que hace feliz y rico.

Emblemas totémicos, fiestas y potlatch, nombres conquistados en esos potlatch, regalos que deberán hacer los demás y que están ligados a los potlatch que se han dado, todo ello está relacionado: ejem., Kwakiutl, en el discurso: "y ahora mi fiesta pasa a él (se refiere al yerno, *Sec. Soc.*, pág. 356). De este modo se traspasan "los lugares" y espíritus de las sociedades secretas (v. un discurso sobre los rangos de la propiedad y la propiedad de los rangos), *Ethn. Kwa.*, pág. 472. Cfr., *ibíd.*, pág. 708, otro discurso: "Este es vuestro canto de invierno, vuestra danza de invierno, todo el mundo será propietario de ella, sobre la manta de invierno, éste es vuestro canto y vuestra danza". Hay una sola palabra kwakiutl para designar los talismanes de la familia noble y sus privilegios: la palabra "*klezo*", blasón, privilegio, ejemplo: *Kwa. T.*, III, pág. 122, l. 32.

Entre los tsimshian las máscaras y sombreros de danza blasonados se denominan "una cierta cantidad de propiedad", según la cantidad dada en el potlatch (de acuerdo con los regalos hechos por las tías maternas del jefe, "las mujeres de la tribu"), Tate en Boas, *Tsim. Myth.*, pág. 541.

Por el contrario, entre los kwakiutl, las cosas se conciben sobre la base de la moral, especialmente las dos cosas preciosas, talismanes principales, "el que da la muerte" (*halayu*) y el "agua de la vida" (que es un solo cristal de cuarzo), las mantas, etc., de que ya hemos hablado. En un dicho curioso kwakiutl, estas parafernales se identifican con el abuelo, ya que sólo se prestan al yerno para que se las dé al nieto, Boas, *Sec. Soc.*, pág. 507.

téntica cesión. Entre los kwakiutl, aunque alguno de estos objetos aparece en el potlatch, no puede cederse. En el fondo estas propiedades son cosas *sacra* y las familias sólo se deshacen de ellas con gran pena, o a veces nunca.

Una observación profunda pone de manifiesto la misma división de las cosas entre los haïda. Estos, incluso, han divinizado la noción de propiedad, de fortuna, al modo antiguo. Haciendo un esfuerzo mitológico y religioso, raro en América, han llegado a sustancializar una abstracción, llamándola «Señora Propiedad» (los autores ingleses dicen *Property Woman*) de la que nos han dejado mitos y descripciones [213]. Para ellos, no es nada menos que la madre, la diosa de la patria dominante, la de las águilas. Pero por otro lado, hecho extraño que despierta viejas reminiscencias del mundo asiático y antiguo, está equiparada a la «reina» [214], pieza principal del juego de la tala, que gana todo y por quien, en parte, lleva el nombre. Esta diosa existe también en Tlingit [215] y su mito y su culto, se da también en Tsimshian [216] y en Kwakiutl [217].

El conjunto de estas cosas preciosas constituye el caudal mágico que generalmente es idéntico al del donante y al del *recipiendario* y también al del espíritu que ha dotado al clan de estos talismanes o al del héroe

---

[213] El mito de Djilagons lo recoge SWANTON, *Haïda*, págs. 92, 95, 171. La versión de Masset está recogida en Haida T., *Jesup*, VI, págs. 94-98; la de SKIDEGATE, en *Haida T. M.*, pág. 458. Su nombre figura en alguno de los nombres de la familia haida que forma parte de la fratria de las águilas. V. SWANTON, *Haida*, págs. 282, 283, 292 y 293. A. MASSET, el nombre de la diosa de la fortuna es Skîl, Haida T., *Jesup*, VI, página 665, 1. 28, pág. 306; cfr. índice, pág. 805. Cfr. el pájaro Skîl, Skirl (SWANTON, *Haida*, pág. 120), *Skiltagos* quiere decir cobre-propiedad y la fabulosa narración de cómo se encuentran los "cobres" está ligada a este nombre; cfr., pág. 146, fig. 4. Existe un poste esculpido que representa Djîlgada, su cobre, su poste y sus blasones. SWANTON, *Haida*, pág. 125; cfr. pl. 3, fig. 3. V. las descripciones de Newcombe, *Ibíd.*, página 46, cfr., reproducción figurada, *ibíd.*, fig. 4. Su fetiche está abarrotado de cosas volando y él mismo vuela.

. Su título exacto es, *ibíd.*, pág. 92, "propiedad ruidosa", y tiene cuatro nombres suplementarios, *ibíd.*, pág. 95. Tiene un hijo que lleva el título de "costilla de piedra" (en realidad de cobre, *ibíd.*, págs. 110, 112), quien la encuentra, ella o su hijo o hija, son afortunados en el juego. Tiene una planta mágica y uno se hace rico si se come de ella; también se hace uno rico si se toca un trozo de su vestido o si se encuentran mejillones que ella ha ordenado en fila, etc., *ibíd.*, págs. 29, 109.

Uno de sus nombres es "la propiedad se conserva en casa". Hay muchas personas que llevan títulos compuestos con Skîl: "El que espera a Skîl", "camino hacia Skîl". V. en las listas genealógicas haida, E. 13, E. 14; y en la fratria del cuerbo. R. 14, R. 15, R. 16.

Parece que se opone a "mujer pestilenta", cfr. *Haida T. M.*, pág. 299.

[214] Sobre *djîl*, haida y *näq* tlingit, v. *supra*.

[215] El mito está completo entre los tlingit, *Tl. M. T.*, págs. 173, 292, 368. Cfr. SWANTON, *Tlingit*, pág. 460. En Sitka, el nombre de Skîl es Lenaxxidek. Es una mujer que tiene un niño, se oye el ruido del niño al mamar, se acerca uno a él y si es arañado por él y se hacen cicatrices, los trozos de costra de éstas hacen felices a la gente.

[216] El mito tsimshian está incompleto, *Tsim. Myth.*, págs. 154, 197. Comparar las notas de BOAS, *ibíd.*, págs. 746, 760. BOAS no ha llevado a cabo su identificación, pero está claro; la diosa tsimshian lleva "un vestido de riqueza" (Garment of Wealth).

[217] Es posible que el mito de la gominoqa, de la mujer "rica", tenga el mismo origen. Parece que es objeto de un culto reservado a alguno de los clanes kwakiutl, ejemplo: *Ethn. Kwa.*, pág. 862. Uno de los héroes de los qoexsotenoq lleva el título de "cuerpo de piedra", y se transforma en "propiedad sobre los cuerpos". *Kwa. T.*, III, página 187; cfr., pág. 247.

creador del clan, a quien el espíritu se los ha dado [218]. El conjunto de estas cosas existe siempre en las tribus de origen espiritual y de naturaleza espiritual [219]. Generalmente está guardado en una caja, o mejor en su arca blasonada [220], que está dotada de un poder de individualidad [221], que habla, que está unida a su propietario, que contiene su alma, etc. [222].

---

[218] V., por ejemp., el mito del clan de las Orcas, BOAS, *Handbook of American Languages*, I, págs. 554 a 559. El héroe, autor del clan, es también miembro del clan de las Orcas. "Intento encontrar un *logwa* (un talismán, cfr. pág. 554, l. 49) suyo", le dice a uno de los espíritus que encuentra bajo forma humana pero que es una horca, pág. 557, l. 122. Este le reconoce como uno de su clan y le da un harpón con punta de cobre que mata ballenas (olvidado en el texto, pág. 557): las horcas son las "killer-whales". También le da su nombre (de potlatch). Se llamará "lugar donde uno se sacia", "sintiéndose saciado", su casa será "la casa de la horca" con "una horca pintada delante", una horca será el plato en tu casa (con forma de horca), y también el *halaya* (el que da la muerte) y el "agua de la vida" y el cuchillo con dientes de cuarzo que será tu cuchillo para cortar" (serán horcas), pág. 559.

[219] Una caja milagrosa que contiene una ballena y que ha dado su nombre a un héroe lleva el título de "riqueza que viene del río", BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 374. Cfr. "la propiedad deriva hacia mí", *ibíd.*, págs. 247, 414. La propiedad "hace ruido", v. anteriormente. El título de uno de los principales jefes de Masset es "aquel cuya propiedad hace ruido", Haide Texts, *Jesup.*, VI, pág. 684. La propiedad vive (Kwkiutl): "que nuestra propiedad se conserve viva por su esfuerzo, que nuestro cobre no se rompa", cantan los Maamtagila, *Ethn. Kwa.*, pág. 1285, l. 1.

[220] Los parafernales de la familia, los que circulan entre los hombres, sus hijas o yernos para pasar luego a los hijos cuando son iniciados de nuevo o se casan, están generalmente guardados en una caja, adornada y blasonada, cuyos ajustes, construcción y uso son característicos de esta civilización del noroeste americano (desde los yurok de California hasta el estrecho de Behring). En general, esta caja lleva unas figuras con los ojos de los tótems o de los espíritus cuyos atributos conservan. Consisten en: mantas historiadas, los sombreros y coronas y el arco. El mito confunde con frecuencia al espíritu con esta caja y su contenido. Ejem., *Tlingit M. T.*, pág. 173: el *gonaqadet* que es idéntico a la caja, al cobre, al sombrero y al sonajero de cascabeles.

[221] Es la transferencia, la entrega, la que tanto en un principio como en cada nueva iniciación o matrimonio transforma al *recipiendario* en un individuo sobrenatural, en un iniciado, en un shaman, un mago, un noble, un titular de las danzas dentro de una hermandad. V. algunos discursos en las historias de las familias kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, págs. 965, 966; cfr. pág. 1012.

[222] La caja milagrosa es siempre misteriosa y se conserva en los arcanos de la casa. En ocasiones hay una caja dentro de la otra, hasta hacer una larga pila de unas dentro de otras (Haïda), MASSET, Haida Texts, *Jesup.*, VI, pág. 395. Contienen espíritus, por ejemplo: "la mujer ratón" (Haida), *H. T. M.*, pág. 340; también, por ejem.: el cuervo que saca los ojos del detentador infiel. V. el catálogo de los ejemplos sobre este tema en BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 854, 851. Uno de los más extendidos es el mito del sol encerrado en una caja que flota (catálogo en BOAS, *Tsim. Myth.*, págs. 641, 549). Ya se conoce cuál es la amplitud de estos mitos en el mundo antiguo.

Uno de los episodios más comunes en la historia de los héroes es el de la caja pequeña, ligera para él y muy pesada para todos los demás, que contiene una ballena, BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 374; *Kwa. T.*, 2.ª serie, *Jesup*, X, pág. 171, y en la cual nunca se acaba la comida, *ibíd.*, pág. 223. La caja está viva, flota por su propio movimiento, *Sec. Soc.*, pág. 374. La caja de Katkian trae riquezas, SWANTON, *Tlingit Indians*, pág. 448; cfr. pág. 446. Las flores, "estercolero del sol", "huevo de madera para quemar", "que hacen rico", en otras palabras, los talismanes que contienen, incluidas las riquezas, han de ser alimentadas.

Una de ellas contiene el espíritu "demasiado poderoso para ser sometido a propiedad", cuya máscara mata al portador. (*Tlingit M. T.*, pág. 341).

Los nombres de estas cajas son sintomáticos del uso que de ellas se hace en el potlatch. Una gran caja de grasa haida se llama la madre (MASSET, Haida Texts, *Jesup.*, VI, pág. 758). La caja "de fondo rojo" (el sol), "distribuye el agua" en "el mar de las tribus" (el agua son las mantas que distribuye el jefe), BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 551 y pág 564, n.º 1.

Cada una de estas cosas preciosas, cada uno de los signos de estas riquezas, está dotado, como por ejemplo en Trobiand, de una individualidad, de un nombre de cualidades [223] y de poder [224]. Las conchas de *abalone* [225]

La mitología de la caja milagrosa es también característica de las sociedades del Pacífico Norasiático. Hay un bello ejemplo de un mito semejante en PILSUDSKI, *Material for the study of the Ainu Languages*, Cracovia, 1913, págs. 124 y 125. Es un oso quien entrega esta caja, y el héroe está obligado a observar una serie de tabúes; la caja está llena de oro y plata, de talismanes que hacen rico. La técnica de la caja es la misma en todo el Pacífico Norte.

[223] "Las cosas de la familia tienen una denominación individual" (Haida), SWANTON, *Haida*, pág. 117. Tienen un nombre: las casas, las puertas, los platos, las cucharas esculpidas, las canoas, las trompas par pescar el salmón. Cfr. la expresión "una cadena continuada de riquezas", SWANTON, *Haida*, pág. 15. Poseemos la lista de las cosas que tienen un nombre entre los kwakiutl, por clanes, además de los títulos variables de los nobles, hombres y mujeres, y de sus privilegios: danzas, potlatch, etc., que también son propiedades. Las cosas que llamamos muebles y que tienen un nombre y están personificadas en las mismas condiciones son: los platos, la casa, el perro y la canoa. V. *Ethn. Kwa.*, pág. 793 y ss. En esa lista Hunt ha olvidado mencionar los nombres de los cobres, de las grandes conchas de abalón y las puertas. La cuchara enfilada en una cuerda agarrada a una especie de canoa figurada se llama "línea de ancla de cucharas" (v. BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 422, en un ritual de pago de deudas de bodas). Entre los tsimshian reciben nombre: las canoas, los cobres, las cucharas, los postes de piedra, los cuchillos de piedra y los platos de las jefas, BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 506. Los esclavos y los perros son siempre bienes de valor y seres adoptados por la familia.

[224] El único animal doméstico de estas tribus es el perro, y tiene un nombre diferente en cada clan (probablemente en la familia del jefe), no puede venderse. "Son hombres como nosotros", dicen los kwakiutl, *Ethn. Kwa.*, pág. 1260. "Defienden a la familia contra el hechizo y contra los enemigos." Hay un mito que cuenta cómo un jefe koskimo y su perro *Waned* cuidaban el uno del otro y tenían el mismo nombre, *ibíd.*, pág. 835: cfr. anterior (Célebes). Cfr. el fantástico mito de cuatro perros de Lewigilagn. *Kwa. T.*, III, págs. 18 y 20.

[225] "Abalone" es la palabra de "sabir" chinook que designa a las grandes conchas de *haliotis* que sirven de adorno, se cuelgan de la nariz (BOAS, Kwa. Indians, *Jesup.*, VI, I, pág. 484), de las orejas (Tlingit y Haida, v. SWANTON, *Haida*, pág. 146). Se colocan también sobre las mantas blasonadas, en los cinturones y en los sombreros. Ejemplo (Kwakiutl), *Ethn. Kwa.*, pág. 1069. Entre los awikenog y los lasigoala (tribus del grupo kwakiutl), las conchas de abalone se colocan en torno a un escudo, un broquel de forma muy europea, BOAS, *5th Report*, pág. 43. Parece que esta forma de escudo es la forma primitiva o equivalente de los escudos de cobre que también tienen una forma muy medieval.

Se cree que las conchas de abalone tuvieron, en algún momento, valor de moneda, semejante a la que actualmente tienen los cobres. Hay un mito Ctatlog (Salish del Sur) que asocia los dos personajes, K'obois, "cobre", y Teadjas, "abalone"; sus hijos e hijas se casan entre sí y el mito coge "la caja de metal" del oro y se adueña de su máscara y de su potlatch, *Indianische Sagen*, pág. 84. Existe un mito awikonog que relaciona los nombres de las conchas, así como los de los cobres, con "las hijas de la luna", *ibíd.*, págs. 218 y 219.

Entre los haida, estas conchas tienen cada una un nombre, al menos cuando son conocidas y de gran valor, igual que ocurre en Melanesia, SWANTON, *Haida*, pág. 146. En otros lugares sirven para dar nombre a personas o espíritus. Ejem.: entre los tsimshian, índice de nombres propios, BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 960. Cfr., entre los kwakiutl, los "nombres de abalone", según los clanes, *Ethn. Kwa.*, págs. 1261 a 1275, de las tribus awikenog, nagvatok y gwasela. No hay duda que de ello se ha hecho un uso internacional. La caja de abalone de Bella Kula (caja adornada con conchas) se menciona y describe exactamente en el mito awikenog, en ella se encierra la manta de abalone y ambas tienen el brillo del sol. El nombre del jefe del mito que recoge esta narración es Legek, BOAS, *Ind. Sag.*, el mito ha ido acompañando a la cosa. En un mito haida de Masset, el del "cuervo creador", el sol que entrega a su mujer es una concha de abalone, SWANTON, Haida Texts, *Jesup.*, VI, pág. 313, pág. 227. Sobre nombres de héroes míticos que llevan títulos de abalone, v. varios ejemplos en *Kwa. T.*, III, págs. 50, 222, etc.

los escudos, los cinturones y colchas adornadas, las colchas blasonadas [226], bordadas con caras, ojos y figuras animales y humanas; las casas, las vigas y los patios decorados [227] son seres. Todo habla, el tejado, el fuego, las esculturas, las pinturas, pues la casa mágica está edificada [228] no sólo por el jefe y sus gentes o las gentes de la fratria vecina, sino también por los dioses y los antepasados. Es ella la que recibe y expulsa a los jóvenes iniciados.

Cada cosa preciosa [229] tiene en sí una virtud productora [230] No sólo es

---

Entre los tlingit, estas conchas se asocian con los dientes de los tiburones, *Tl. M. T.*, pág. 129 (comparar con el uso de los dientes de cachalote, v. *supra*, Melanesia).

Estas tribus tienen además el culto de los collares de *dentalia* (conchas pequeñas). V. especialmente KRAUSE, *Tlingit Indianer*, pág. 186. En definitiva, encontramos aquí las mismas formas de moneda, las mismas creencias y el mismo uso de ellas que en Melanesia, y en general en todo el Pacífico.

Estos diversos tipos de conchas fueron objeto de un comercio que fue también practicado por los rusos durante su ocupación a Alaska, comercio que se llevaba a cabo en las dos direcciones, desde el golfo de California hasta el estrecho de Behring, SWANTON, Haida Texts, *Jesup.*, VI, pág. 313.

226 Las mantas son tan historiadas como las cajas, e incluso con frecuencia son calcadas al dibujo de las cajas (v. fig., KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pág. 200); tienen siempre algo de espiritual; cfr. las expresiones: (Haida), "cinturones de espíritus", mantas rotas, SWANTON, Haida, *Jesup Exped.*, V, 1, pág. 165; cfr. pág. 174. Alguno de los abrigos míticos son "abrigos del mundo": (Lilloët), mito de Gäis, BOAS, *Ind. Sagen.*, páginas 19 y 20; (Bellakula) "abrigos del sol", *Ind. Sagen*, pág. 260; un abrigo para los peces: (Heiltsuq), *Ind. Sagen*, pág. 248. Comparación entre ejemplos de este tipo, BOAS, *ibíd.*, pág. 359, n.º 113.

Cfr. la trenza que habla, *Haida texts;* MASSET, *Jesup Exped.*, VI, págs. 430 y 432. El culto de las mantas, de las trenzas, de pieles transformadas en mantas, se cree tiene relación con el culto de las trenzas blasonadas de Polinesia.

227 Entre los tlingit se admite que todo habla en la casa, que los espíritus hablan a los postes y a las vigas y desde los postes y las vigas y que unos y otros hablan entre sí y que existe un diálogo entre los animales totémicos, los espíritus, los hombres y las cosas de la casa. Es éste un principio básico de la religión tlingit. Ejem.: SWANTON: *Tlingit*, págs., 458, 459. Entre los kwakiutl la casa habla y escucha, *Kwa. Ethn.*, página 1279, l. 15.

228 La casa se considera como una especie de mueble (es sabido que se ha conservado como tal en el derecho germánico durante mucho tiempo). Se la transporta y ella se transporta a sí misma. V. numerosos ejemplos de "casa mágica" edificada en un instante y generalmente regalada por el abuelo (catalogado por BOAS, *Tsim. Myth.*, páginas 852, 853). V. algunos ejemplos kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 376, así como las figuras y grabados, págs. 376 y 388.

229 Son también cosas de valor, mágicas y religiosas: 1.º las plumas de águila que con frecuencia se identifican con la lluvia, con los alimentos, con el cuarzo y con la "buena medicina". Ejem.: *Tlingit T. M.*, pág. 383, pág. 128, etc.; Haida (MASSET), Haida Textis, *Jesup*, VI, pág. 292; 2.º los bastones, los peines, *Tlingit T. M.*, pág. 385. Haida, SWANTON, *Haida*, pág. 38. BOAS, Kwakiutl Indias, *Jesup*, V, part II, pág. 455; 3.º las pulseras; ejem.: tribu de la Lower Fraser, BOAS, *Indianische sagen*, pág. 36; (Kwakiutl), BOAS, Kwa. In., *Jesup.*, V, II, pág. 454.

230 Todos estos regalos, incluidos las cucharas, platos y cobres llevan en Kwakiutl el nombre genérico de *logwa*, que quiere decir talismán, cosa sobrenatural (v. las observaciones que hemos hecho sobre esta palabra en nuestro trabajo sobre los *Origines de la notion de monnaie* y en el prefacio, HUBERT y MAUSS, *Mélanges d'histoire des Religions)*. La noción de *logwa* es la misma que la de *mana*, pero en concreto y en relación con el tema que nos ocupa, es la"virtud" de las riquezas y de los alimentos que produce riquezas y alimentos. Hay un discurso que habla del talismán, del "Iogwa", que es "el gran aumentador antiguo de la propiedad", *Ethn. Kwa.*, pág. 1280, l. 18. Hay un mito que cuenta cómo un "logwa" fue "facilitando la adquisición de propiedades"; cómo cuatro "logwa" (cinturones, etc.) amasaron riquezas. Uno de ellos se llamaba "la cosa que hace que la propiedad se acumule", *Kwa T.*, III, pág. 108. En realidad es la

signo y obligación, sino que es señal y gaje de riqueza, principio mágico y religioso del rango y de la abundancia [231]. Los platos [232] y cucharas [233] con los que se come, solemnemente decorados, esculpidos y blasonados con el tótem del clan o el del rango, son cosas animadas, son réplica de los instrumentos inagotables, creadores de alimentos, que los espíritus dieron a los antepasados. Ellos mismos son mágicos, de tal modo, que las cosas se confunden con los espíritus que las crearon y los instrumentos para comer se confunden con los alimentos. Los platos Kwakiutl y las cucharas Haida son bienes esenciales, de circulación muy reducida que se reparten, cuidadosamente, entre los clanes y las familias de los jefes [234].

LA «MONEDA DE RENOMBRE» [235]

Los cobres son el objeto más importante de las creencias e incluso de culto [236], fundamentalmente los cobres [237] blasonados, bienes esenciales

---

riqueza la que produce riqueza. Existe un dicho haida que dice que "la riqueza hace rico" a propósito de las conchas de abalone que lleva la joven soltera, SWANTON, *Haida*, pág. 49.

231 Hay una máscara que se llama "la que consigue alimentos". Cfr. "seréis ricos en alimentos" (mito nimkish), *Kwa T.*, III, pág. 36, l. 8. Uno de los nobles más importantes entre los kwakiutl, lleva el título de "Invitante", de "donante de alimentos" y "donante de plumón de águila". Cfr. BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 415.

Los cestos y las cajas historiadas (como las que sirven para recoger bayas) son también mágicas; ejem.: mito haida (MASSET), Haida T., *Jesup*, VI, pág. 404. El mito muy importante de Guäls que mezcla el lucio, el salmón y el pájaro trueno y el de una cesta que un escupitajo de este mismo pájaro llena de bayos (tribu de la Lower Fraser River), *Ind. Sagen.*, pág. 34. Mito equivalente Awiquenok, *5th. Report.*, pág. 28, hay una cesta que lleva el nombre de "nunca vacía".

232 Los platos se denominan según la figura que llevan esculpida. Entre los Kwakiutl representan "los jefes animales". Cfr. anteriormente. Uno de ellos tiene como nombre "plato que siempre está lleno". BOAS, *Kwakiutl Tales* (Columbia University), pág. 264, 1, 11. Los de algunos clanes son "logwa", han hablado a un antepasado, el Invitante (v. nota 231) y la han dicho que los coja, *Ethn. Kwa.*, pág. 809. Cfr. el mito de Kanigilaku, *Ind. Sagen*, pág. 198; cfr. *Kwa. T.*, 2.ª serie, *Jesup*, X, pág. 205: como el transformador dio de comer a su suegro (que le atormentaba) los bayos de una cesta mágica, transformándose éstos en zarzales que le salían por todo el cuerpo.

233 V. anteriormente.

234 V. anteriormente, *ibíd.*

235 La expresión está tomada del alemán "Renommiergeld", que ha sido empleada por Kriekeberg. La palabra describe con bastante exactitud el uso de los broqueles escudos que son al mismo tiempo piezas de moneda y, sobre todo, objetos de ostentación llevados al potlatch por los jefes o por aquellos en beneficio de los cuales se da el potlatch.

236 Por discutido que sea, lo cierto es que la industria del cobre se conoce todavía mal en el noroeste americano. RIVET, en su notable trabajo sobre la orfebrería precolombiana, *Journal des Americanistes*, 1923, lo ha dejado intencionadamente sin tratar. Lo que parece cierto es que este arte es anterior a la llegada de los europeos. Las tribus del Norte, Tlingit y Tsimshian buscan, explotan y reciben el cobre de la cooper River. Cfr. los autores antiguos y KRAUSE, *Tlinkit Indianer*, pág. 186. Estas tribus hablan de la gran montaña de cobre: (Tlingit), *Tl. M. T.*, pág. 160; (Haida), SWANTON, Haida, *Jesup*, V, pág. 130; (Tsimshian), *Tsim. Myth.*, pág. 299.

237 Aprovechamos esta ocasión para rectificar el error que cometimos en nuestra *Note sur l'origine de la notion de monnaie*. Confundimos la palabra *laga, lagwa* (Boas lo escribe de ambas formas) con *logwa*. Tenemos la excusa de que entonces Boas escribía las dos palabras de la misma forma. Después se ha hecho evidente que una

del potlatch. En todas estas tribus existe un mito y un culto al cobre [238] como ser vivo. El cobre se identifica entre los haïda y los kwakiutl, con el salmón, objeto también de culto [239]. Pero además de ese elemento de mitología metafísica y técnica [240], cada cobre es objeto de creencias individuales y especiales. Cada cobre principal, en cada familia de los jefes de clanes, tiene un nombre [241], una individualidad propia, un valor pro-

---

quiere decir rojo, cobre, y que la otra significa sólo cosa sobrenatural, cosa de valor, talismán, etc. Los cobres son todos *logwa*, lo cual hace válida nuestra argumentación, aunque en este caso la palabra es una especie de adjetivo, de sinónimo. Ejem.: *Kwa. T.*, III, pág. 108, dos títulos de *logwa* que son cobres: el que "facilita la adquisición de la propiedad" y "el que hace que la propiedad se acumule", aunque no todos los *logwa* son cobres.

238 El cobre es algo vivo, sus minas, sus montañas son mágicas, llenas de "plantas de riqueza": MASSET, Haida Texts, *Jesup*, VI, págs. 681, 692. Cfr. SWANTON, *Haida*, pág. 146, otro mito. Tiene lo que sí es cierto un cierto olor, *Kwa. T.*, III, pág. 64, l. 8. El privilegio de trabajar el cobre es objeto de un importante ciclo de leyendas entre los tsimshian. Mito de Tsanda y de Gao, *Tsim. Myth.*, págs. 306 y ss. Sobre el catálogo de temas equivalentes, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 856. Parece que los cobres han sido objeto de personalización entre los bellakula, *Ind. Sagen.*, pág. 261; cfr. BOAS, *Mythology of the Bella coola Indians, Jesup Exp.*, I, parte 2, pág. 71, donde se asocia el mito del cobre con el de las conchas de abalone. El mito tsimshian de Tsanda está relacionado con el mito del salmón, del que luego hablaremos.

239 Por ser rojo, el cobre se identifica con el sol, ejem.: *Tlingit T. M.*, n.º 39, n.º 81; con "el fuego que cae del cielo" (nombre de uno de los cobres), BOAS, *Tsimshian Texts and Myths.*, pág. 467, y en este caso con el salmón. Esta identificación es especialmente clara en el caso del culto de los gemelos entre los kwakiutl, gentes de salmón y de cobre, *Ethn. Kwa.*, págs. 685 y ss. Parece que la secuencia mítica es la siguiente: primavera, llegada del salmón, sol nuevo, color rojo, cobre. La identidad entre el cobre y el salmón es más característica de las naciones del Norte (v. el catálogo de ciclos equivalentes, BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 856). Ejem.: mito haida de MASSET, Haida T., *Jesup*, VI, págs. 689, 691, l. 6 y ss., n.º 1; cfr. pág. 692, mito nº 73. Este es un exacto equivalente de la leyenda del anillo de Polícrates: un salmón que se traga un cobre, SIDEGATE (*H. T. M.*, pág. 82). Los tlingit tienen (y también los haida) el mito de la persona cuyo nombre se traduce en inglés por Mouldy-end (nombre del salmón); v. el mito de Sitka: cadenas de cobre y salmones, *Tl. M. T.*, pág. 307. El salmón que está metido en una caja se transforma en un hombre. otra versión de Wrangel, *ibid.*, n.º 5. Sobre los equivalentes, v. BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 857. Hay un cobre tsimshian que lleva el nombre de "cobre que remonta el río", alusión evidente al salmón, BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 857.

Habrá ocasión de averiguar lo que relaciona el culto del cobre con el culto del cuarzo, v. anteriormente. Ejem.: mito de las montañas de cuarzo, *Kwa. T.*, 2.ª serie, *Jesup*, X, pág. 111.

De igual modo hay que relacionar el mito del jade, al menos entre los tlingit, con el del cobre: un jade-salmón habla, *Tl. M. T.*, pág. 5. Una piedra de jade habla y da una serie de nombres, SITKA, *Tl. M. T.*, pág. 416. Hay que recordar, por último, el culto de las conchas y sus asociaciones con el del cobre.

240 Parece que es la familia Tsanda, entre los tsimshian, la fundadora y detentadora de los secretos del cobre, como también parece que el mito (Kwakiutl) de la principesca familia Dzawadaenoqu, es un mito del mismo tipo. Asocia: Lagwagila, el hacedor de cobre con Gomgomgila, el rico, y Gomogoa, "la rica", que hace cobres, *Kwa. T.*, III, pág. 50 relacionando todo con un pájaro blanco (sol) hijo del pájaro-trueno, que al oler el cobre se transforma en mujer, la cual da a luz dos gemelos que huelen a cobre. *Kwa. T.*, III, págs. 61 a 57.

241 Cada cobre tiene un nombre, "los grandes cobres que tienen nombres", dicen los discursos kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, págs. 348, 349, 350. Lista de nombres de los cobres, aunque desafortunadamente sin indicación del clan propietario a perpetuidad, *ibid.*, pág. 344. Conocemos bastante profundamente los nombres de los grandes cobres kwakiutl, que ponen de manifiesto los cultos y creencias a los que están ligados. Uno se llama "Luna" (tribu de Nisga), *Ethn. Kwa.*, pág. 856; otros llevan los nombres de los espíritus que encarnan y que ha sido quien los ha dado. Ejem.: la Dzonogoa,

pio [242], en el pleno sentido de la palabra, mágico y económico, permanente y perpetuo ante todas las vicisitudes del potlatch, en donde se liberan de cualquier destrucción parcial o completa [243]. Poseen, además, una virtud de atracción respecto a los demás cobres, del mismo modo que la riqueza atrae riquezas, y las dignidades atraen honores, posesión de espíritus y buenas alianzas [244] y a la inversa. Viven y están dotados de un movimiento autónomo [245] al que arrastran [246] a los demás cobres. Entre los kwakiutl, uno

---

Ethn. Kwa., pág. 1421, reproduciendo su figura. Otros llevan el nombre de los espíritus fundadores de los tótem: uno de los cobres se llama "cara de castor", *Ethn. Kwa.*, pág. 1421; otro "león de mar", *ibíd.*, pág. 894. Otros nombres hacen sólo alusión a la forma "cobre en T" o "gran cuarto superior", *ibíd.*, 892. Otros se llaman simplemente "gran cobre", *ibíd.*, pág. 1289; "cobre sonante", *ibíd.*, pág. 962 (nombre también de un jefe). Otros hacen alusión al potlatch que encarnan y del cual resumen el valor. El nombre del cobre Maxtoselem quiere decir: "aquel del cual los otros se avergüenzan". Cfr. *Kwa. T.*, III, pág. 432, n.º 1, "se avergüenzan de sus deudas" (deudas: *gagim)*. Otro nombre: "causa-querella", *Ethn. Kwa.*, pág. 893, 1026 etc.

Sobre los nombres de los cobres tlingit, v. SWANTON, *Tlingit*, págs. 421, 405. La mayor parte de esos nombres son totémicos. Respecto a los cobres haida y tsimshian sólo conocemos aquellos que llevan el mismo nombre que los jefes, sus propietarios.

242 El valor de los cobres entre los tlingit varían según su altura y se cifran en número de esclavos. *Tl. M. T.*, págs. 337, 260, pág. 131 (Sitka y Skidegate, etc., tsimshian), Tate, en BOAS, *Tsim. Myth.*, pág. 540; cfr. *ibíd.*, pág. 436. Principio equivalente: (Haida), SWANTON, *Haida*, pág. 146.

Boas ha estudiado muy bien cómo los cobres aumentan de valor con la serie de potlatch. Por ejem.: el valor del cobre lesaxalayo era hacia 1906-1910: 9.000 mantas de lana; valor, cuatro dólares cada una; 50 canoas, 6.000 mantas de botones, 260 pulseras de plata, 60 pulseras de oro, 70 pendientes de oro, 40 máquinas de coser, 25 fonógrafos, 50 máscaras, y el heraldo decía: "Por el príncipe Lagwagila voy a dar todas estas pobres cosas", *Ethn. Kwa.*, pág. 1352; cfr. *ibíd.*, 1, 28, donde el cobre se compara con un "cuerpo de ballena".

243 Sobre el principio de la destrucción, v. anteriormente. Sin embargo, la destrucción de los cobres reviste un carácter especial. Entre los kwakiutl se hacen trozos, rompiendo en cada potlatch una de las partes, dándose el honor de conquistar. en otro potlatch, cada uno de los trozos, uniéndolos todos hasta que formen el completo. Un cobre de este tipo aumenta de valor, BOAS: *Sec. Soc.*, pág. 334.

En cualquier caso, gastarlos. romperlos, es matarlos, *Ethn. Kwa.*, pág. 1285, l. 8 y 9. La expresión general es "lanzarlos al mar", que es también común a los tlingit, *Tl. M. T.*, pág. 63, pág. 399, canto n.º 43. Si los colores no se hunden, si no mueren, es que son falsos, son de madera y flotan. (Historia de potlatch de los tsimshian contra los haida, *Tsim. myth.*, pág. 369). Cuando se rompen, se dice que "han muerto sobre la arena" (kwakiutl), BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 564, n.º 5.

244 Parece que entre los kwakiutl hay dos clases de cobres: los más importantes que no salen de dentro de la familia, que no se pueden romper para refundirlos, y otros que circulan intactos, de menor valor y que actúan de satélites de los primeros. Ejem.: BOAS, *Sec. Soc.*, págs. 564, 579. La posesión de estos cobres secundarios, entre los kwakiutl, corresponde, sin duda, a los títulos nobiliarios de segunda categoría, con los cuales viajan de jefe en jefe, de familia en familia, por generaciones y sexos. Parece que los grandes títulos y los grandes cobres quedan fijos en el interior de los clanes o tribus. Es difícil que no fuera así.

245 Un mito haida del potlatch del jefe Hayas cuenta cómo un cobre cantaba: "Esto es malísimo. Detente, Gomsiwa (nombre de un pueblo y de un héroe); en torno al pequeño cobre hay muchos cobres". Haida Texts, *Jesup*, VI, pág. 760. Se trata de un cobre pequeño que se hizo grande por sí mismo y en torno al cual se agruparon otros. Cfr. más arriba el cobre-salmón.

246 En un canto de niños, *Ethn. Kwa.*, pág. 1312, l. 3, l. 14, "los cobres con los nombres de los jefes de las tribus se reunirán en torno a él". Se considera que los cobres "caen por sí mismos dentro de la casa del jefe (nombre de un jefe haida, SWANTON, *Haida*, pág. 27 E). "Se reúnen en la casa", son "cosas sencillas que se reúnen", *Ethn. Kwa.*, pág. 701.

de ellos [247], es denominado «atraedor de cobres» y su fórmula relata cómo los demás cobres se reúnen en torno suyo, al mismo tiempo que el nombre de su propietario es «propiedad que corre hacia mí». Otro nombre frecuente es el de «aportador de riquezas». Para los haïda y los tlingit, los cobres son un «fuerte» en torno a la princesa que los aporta [248]; en otras partes el jefe que los posee [249] es invencible; son las «cosas vulgares divinas» [250] de la casa. Con frecuencia, el mito identifica al espíritu donante de los cobres [251] con sus propietarios y con el mismo cobre [252]. Es imposible discernir en qué consiste la fuerza de uno y el espíritu y la riqueza del otro; el cobre habla, gruñe [253], pide ser entregado o destruido, y se le cubre de

---

[247] V. el mito del "portador de cobres" en el mito del "invitante" (Goexotíenox), *Kwa. T.*, III, pág. 248, l. 25, l. 26. Al mismo cobre se le llama "portador de propiedades", Boas, *Sec. Soc.*, pág. 415. El canto secreto del noble que lleva el nombre de "invitante" es:

"Mi nombre será 'propiedad atraída hacia mí', a causa de mi portador de propiedades."

"Los cobres vendrán hacia mí a causa del 'portador' de cobres."

El texto kwakiutl dice exactamente "L'agwagila", el "hacedor de cobres", y no simplemente "portador".

[248] Ejem.: en un discurso de potlacht Tlingit, *Tl. M. T.*, pág. 379; (Tsimshian) el cobre es mi "escudo", *Tsim. Myth.*, pág. 385.

[249] En un discurso a propósito de la entrega de cobres en honor de un hijo iniciado por vez primera, "los cobres que se dan son una 'armadura', una 'armadura de propiedad' ", Boas, *Sec. Soc.*, pág. 557 (hace alusión a los cobres que cuelgan del cuello). El nombre del joven es Yaqois, "portador de propiedades".

[250] Un ritual muy importante, con ocasión del encierro de las princesas púberes kwakiutl, pone muy bien de manifiesto estas creencias: ellas llevan cobres y conchas de abalone y en ese momento adoptan los nombres de los cobres, "de las cosas vulgares y divinas que se hallaban en la casa". Se dice entonces que "ellas y sus maridos tendrán cobres sin dificultades", *Ethn. Kwa.*, pág. 701. "Cobres en la casa" es nombre de la hermana de un héroe awikenog, *Kwa. T.*, III, pág. 430. Hay un canto de una joven noble kwakiutl, preveyendo una especie de *svayamvara,* una elección de novio a lo hindú, que quizá forma parte del mismo ritual y dice así: "Estoy sentada sobre cobres; mi madre me teje un cinturón para cuando tenga 'los platos de la casa' ", etc... *Ethn. Kwa.*, pág. 1314.

[251] Con frecuencia los cobres son idénticos a los espíritus, tema bien conocido en los escudos y blasones vivos. Identidad entre el cobre y la "Dzonogoa" y la "Gomínoga", *Eth. Kwa.*, págs. 1421, 860. Hay cobres que son animales totémicos, Boas, *Tsim. Myth.*, pág. 460. En otros casos son sólo los atributos de algunos animales míticos. "El gamo de cobre" y sus "candiles de cobre" juegan un papel importante en la fiesta de verano kwakiutl, Boas, *Sec. Soc.*, págs. 630, 631; cfr. pág. 729: "grandeza sobre su cuerpo" (literalmente "riqueza sobre su cuerpo"). Los tsimshian consideran los cobres como "pelos de los espíritus", Boas, *Sec. Soc.*, pág. 326; como "excrementos de los espíritus" (catálogo de temas, Boas, *Tsim. Myth.*, pág. 837); como las garras de la mujer-nutria de tierra, *ibíd.*, pág. 563. Los espíritus usan los cobres en un potlatch que se dan entre ellos, *Tsim. Myth.*, pág. 285; *Tlingit T. M.*, pág. 51. Los cobres "les gustan". Para comparaciones, v. Boas, *Tsim. Myth.*, pág. 846.

[252] Canto de Neqapenkem (cara de diez acodillados): "Estoy hecho de piezas de cobre y los jefes de las tribus son cobres rotos", Boas, *Sec. Soc.*, pág. 482; cfr. página 667 para el texto y la traducción literal.

[253] El cobre dandalayu "gruñe en su casa" por haber sido dado, Boas, *Sec. Soc.*, pág. 622 (discursos). El cobre maxtoslem "se queja de que no le rompen". Las mantas con que le pagan "le dan calor", Boas, *Sec. Soc.*, pág. 572. Hay que recordar que tiene como nombre "aquel al que los otros cobres se avergüenzan de mirar". Hay otro cobre que participa en el potlatch y "está avergonzado", *Ethn. Kwa.*, pág. 882, l. 32.

Un cobre haida (Masset), Haida Texts, *Jesup*, VI, pág. 689, propiedad del jefe

mantas para que entre en calor, del mismo modo que se entierra al jefe bajo las mantas que ha de distribuir [254].

Por otro lado, junto a los bienes [255], transmiten también riqueza y suerte. Es su espíritu, sus espíritus auxiliares los que hacen al iniciado, poseedor de los cobres y talismanes que le permitirán obtener cobres, riquezas, rango, y espíritus, sinónimos todos. En el fondo, cuando se toma en consideración los cobres y las demás formas de riqueza, objeto también de atesoramiento y de potlatch alternadamente, como son las máscaras, talismanes, etc., todas se confunden con el uso que se hace de ellas y con sus efectos [256]. Por medio de ellas se obtiene una categoría y porque se obtienen riquezas, se obtiene espíritu, el cual a su vez posee al héroe, vencedor de los obstáculos; el héroe se hace entonces pagar por el gobierno sus trances shamánicos, sus danzas rituales y sus servicios. Todo se mezcla y se confunde. Las cosas tienen una personalidad y las personalidades son en cierto aspecto algo permanente al clan. Títulos, talismanes, cobres y espíritus de jefes son homónimos y sinónimos [257] de una misma naturaleza y función.

"aquel cuya riqueza hace ruido", canta después de haber sido roto: "Me podriré aquí, he llevado a mucha gente" (a la muerte, a causa del potlatch).

[254] Los dos rituales del donante y donatario enterrados bajo pilas o caminando sobre pilas de mantas, son equivalentes: en un caso se es superior y en el otro inperior a su propia riqueza.

[255] *Observaciones generales.* Sabemos perfectamente cómo y por qué, durante qué ceremonias, con gastos y destrucciones, se transmiten los bienes en el noroeste americano, sin embargo, sabemos poco acerca de la forma que reviste el acto de la entrega de la cosa, especialmente de los cobres. Este tema debería ser objeto de examen. Lo poco que de ello sabemos es muy interesante e indica los vínculos que unen la propiedad con el propietario. Lo que corresponde a la cesión de un cobre se llama "poner el cobre a la sombra del nombre" de fulano y su adquisición "da paso" al nuevo propietario, entre los kwakiutl, BOAS, *Sec. Soc.*, pág. 349; entre los haida, para manifestar que se compra una tierra, se levanta un cobre, *Haida, T. M.*, página 86, y también entre éstos se hace uso de los cobres por percusión, como en el derecho romano; se toca a quien se les da, ritual recogido en una historia (Skidagate), *ibíd.*, pág. 432, en cuyo caso las cosas tocadas por el cobre se le añaden, él las mata. Este es un ritual de "paz y de don".

Los kwakiutl han conservado, al menos en un mito (BOAS, *Sec. Soc.*, págs. 383 y 385; cfr. pág. 677, 1. 10) el recuerdo de un rito de transmisión que también se da entre los esquimales; el héroe muerde todo lo que da. Un mito Haida describe cómo Dama Katon "chupaba" lo que daba, Haida Texts, *Jesup*, VI, pág. 191.

[256] En un rito de matrimonio (romper la canoa simbólica), se canta:

"Iré y romperé en pedazos el monte Stevens. Haré con él piedras para mi fuego (cascos)."

"Iré y romperé el monte Gatsaï. Haré con él piedras para mi fuego."

"La riqueza camina hacia él, de parte de los grandes jefes."

"La riqueza camina hacia él de todos los lados."

"Los grandes jefes se harán proteger por él."

[257] Al menos son idénticos entre los kwakiutl. Algunos nobles quedan identificados con sus potlatch. El título principal del jefe principal es simplemente Maxwa, que quiere decir "Gran potlatch", *Ethn. Kwa.*, págs., 972, 976, 805; cfr. en el mismo clan los nombres de "donante" de "potlatch", etc. En otra tribu de la misma nación, entre los dzawadeenoxu, uno de los títulos principales es "Polas". V. anteriormente; v. *Kwa.* T. III, pág. 43, sobre su genealogía. El principal jefe de los heiltsung está en relación con el espíritu "gominoga", "la Rica" y lleva el nombre de "hacedor de riquezas", *ibíd.*, págs. 427, 424. Los príncipes Gagtsenogen tienen "nombres de verano", es decir, nombres de clanes que designan exclusivamente "propiedades", nombres en "yaq"; "propiedades sobre el cuerpo", "grandes propiedades", "el que tiene propiedades", "dar lugar de la propiedad", *Kwa. T.*, III, pág. 191;

La circulación de los bienes sigue la circulación de los hombres, mujeres y niños, la de las fiestas, ritos, ceremonias y danzas, incluso la de bromas o injurias. En el fondo es la misma. Si se da una cosa y ésta se devuelve, es porque uno *se* da y *se* devuelve «respeto», nosotros decimos todavía cortesías, pero es también que uno se da, dando y si uno *se* da es que uno se «debe»—persona y bienes—a los demás.

PRIMERA CONCLUSION

Vemos, pues, cómo dentro de estos cuatro grupos importantes de población hemos encontrado: primero, en dos o tres grupos, el potlatch, así como la razón principal de ser y la forma normal del potlatch; por encima de todo esto, la forma primitiva del cambio, el de dones ofrecidos y devueltos. Además, hemos identificado, en estas sociedades, la circulación de cosas con la circulación de derechos y personas. Podríamos detenernos aquí. El número, la extensión y la importancia de estos hechos nos autorizan plenamente a pensar en un régimen que ha debido de ser el de una gran parte de la humanidad, durante un período muy largo de transición y que todavía subsiste en los pueblos que acabamos de describir.

Todo ello nos permite pensar que *este principio del cambio-don ha debido de ser el de las sociedades que han superado la fase de «la prestación total»* (de clan a clan, de familia a familia) *y que sin embargo, no han llegado al contrato individual puro,* al mercado en que circulan el dinero, a la venta propiamente dicha y sobre todo, a la noción de precio estimado en moneda legal.

---

cfr. pág. 187, 1. 14. Otra tribu kwakiutl, los nagoatog, da como nombre a su jefe "Maxwa", y "Yaxlem", "Potlatch", "propiedad", este nombre figura en el mito de "cuerpo de piedra". (Cfr. Costillas de piedra, hijo de Dama Fortuna, Haida), el espíritu le dice: "Tu nombre será 'Propiedad', Yaxlem". *Kwa. T.*, III, pág. 215, 1. 39.

También entre los haida, un jefe lleva el nombre "aquel que no se puede comprar" (el cobre que el rival no puede comprar), SWANTON, *Haida*, pág. 294, XVI, 1. El mismo jefe recibe también el nombre de "todos mezclados", es decir, "asamblea de potlatch", *ibid.*, núm. 4; cfr. anteriormente "Propiedades en la casa".

CAPÍTULO III

SUPERVIVENCIA DE ESTOS PRINCIPIOS EN LOS ANTIGUOS SISTEMAS JURIDICOS Y ECONOMICOS

Todos los datos precedentes han sido recogidos en el campo de saber que se denomina Etnografía y están localizados en las sociedades que pueblan las costas del Pacífico [1]. De ordinario, se ha hecho uso de estos datos a título de curiosidad o todo lo más, para comparar y averiguar en qué medida nuestras sociedades se aproximan o se alejan del tipo de instituciones denominadas «primitivas».

Sin embargo, poseen un valor sociológico general, ya que nos permiten conocer un determinado momento de la evolución social, y además son una aportación para la historia social. Las instituciones de este tipo han permitido la transición hasta nuestras fórmulas de derecho y de economía; además de servir, para explicar históricamente nuestras propias sociedades. La moral y la práctica del cambio utilizadas por las sociedades que han precedido inmediatamente la nuestra, conservan todavía rasgos más o menos profundos de los principios que acabamos de analizar. Creemos incluso poder demostrar que nuestro derecho y economía se han derivado le instituciones similares a las precedentes [2].

Vivimos dentro de sociedades que distinguen profundamente (esta oposición es ahora criticada por los mismos juristas) entre derechos reales derechos personales, entre personas y cosas. Esta separación es fundamental, y es la condición misma de parte de nuestro sistema de propiedad, le alienación y de cambio, y sin embargo, esta separación no se da en el lerecho que acabamos de estudiar. Nuestra civilización al igual que la semítica, griega y romana marca la distinción entre obligación y prestación 10 gratuita por un lado y el don, por el otro. Pero esta distinción, ¿no s acaso muy reciente entre los derechos de las grandes civilizaciones? ¿No e ha pasado, acaso, por una fase anterior en que no se tenía esa mentaidad fría y calculadora? ¿No se ha practicado incluso esa costumbre de ambio de dones en que se fusionan personas y cosas? El análisis de algunos puntos del derecho indoeuropeo nos va a permitir demostrar cómo, n efecto, se ha pasado por esos avatares. En Roma, encontraremos algunos

---

[1] Como es natural sabemos que tienen otra amplitud, y sólo provisionalmente la vestigación se limita a éstos.

[2] Meillet y Henry Lévy-Bruhl, así como el tristemente desaparecido Huvelin, nos an dado opiniones muy valiosas respecto a este párrafo.

vestigios; en la India y en Germania, encontraremos esos mismos derechos, todavía en vigor y funcionando, en una época relativamente reciente.

I. DERECHO PERSONAL Y DERECHO REAL

(DERECHO ROMANO ANTIQUISIMO)

La comparación entre estos derechos primitivos y el derecho romano de la época, bastante antigua, en que entra en la historia [3], y el derecho germánico, también de la época en que entra en la historia [4], permite analizar con mayor claridad esos dos últimos sistemas jurídicos. Permite, especialmente, plantear de nuevo una de las cuestiones de mayor controversia en la historia del derecho, la teoría del *nexum* [5].

En un trabajo, que ha permitido aclarar en gran medida esta materia [6], Huvelin ha comparado el *nexum* con el *wadium* germánico y en general con todas las «garantías suplementarias» (Togo, Cáucaso, etc.) entregadas con ocasión de un contrato, considerando a continuación, la relación entre éstas, la magia simpática y el poder que dan a la otra parte las cosas que han estado en contacto con el contratante. Sin embargo, esta explicación es sólo válida para parte de los hechos. La sanción mágica es sólo una posibilidad y no es sino la consecuencia de la naturaleza y del carácter espiritual de la cosa que se da. En primer lugar, la garantía suplementaria y el *wadium* germánico [7] son algo más que simples cambios de prendas, algo más que gajes de la vida destinados a establecer una posible influencia mágica. La cosa gaje carece generalmente de valor, un ejemplo serían los bastones que se cambian, la *stips* en la estipulación del derecho romano [8]

---

[3] Es sabido que fuera de hipotéticas reconstrucciones de las Doce Tablas y de algunos textos legales conservados en inscripciones, son muy escasas las fuentes respecto a los cuatro primeros siglos del Derecho romano. No adoptaremos, sin embargo, la postura hipercrítica de LAMBERT, "Histoire Traditionnelle des Douze Tables" *(Mélanges Appleton)*, 1906, aunque hay que aceptar que gran parte de las teorías romanistas, e incluso las de los "anticuarios" romanos, se han de considerar como hipótesis. Nos permitimos, pues, añadir otra hipótesis a la lista ya existente.

[4] Sobre el Derecho germánico, v. más adelante.

[5] Sobre el *nexum*, v. HUVELIN, "Nexum", en *Dict. des Ant.*; "Magia y Derecho privado *(Année*, X) y sus análisis y discusiones", en *Année Sociologique*, VII, páginas 472 y ss.; IX, págs. 412 y ss.; XI, págs. 442 y ss.; XII, págs. 482 y ss. DAVY, *Foi Jurée*, pág. 135. Sobre la bibliografía y teorías romanistas, v. GIRARD, *Manual élémentaire de Droit romain*, 7.ª ed., pág. 354.

Consideramos a Huvelin y Girard, desde todo punto de vista, muy cerca de la verdad. Proponemos sólo un complemento y una objeción a la teoría de Huvelin. La "cláusula de injurias" *(Magie et Droit ind.*, pág. 28; cfr. injuria, *Mélanges Appleton)*, a nuestro parecer no es sólo mágica; es un caso claro, un vestigio de los antiguos derechos a potlatch. El hecho que uno sea deudor y el otro acreedor hace a éste superior y capaz de injuriar a su obligado. De ahí, una serie considerable de relaciones sobre las que llamamos la atención en ese tomo del *Année Sociologique*, a propósito de los *Joking relationships* de los "parentescos de broma", especialmente winnebago (siux).

[6] HUVELIN, "Magie et Droit Individuelle", *Année*, X.

[7] V. posteriormente. Sobre la *wadiatio*, v., DAVY, *Année* XII, págs. 522 y 523.

[8] Esta interpretación de la palabra *stips* tiene como base la de Isidoro de Sevilla. V. págs. 24, 30. V. HUVELIN, Stips, stipulatio, etc. *(Mélanges Fadda)*, 1906. GIRARD,

y la *festuca notata* en la estipulación germánica; incluso las arras[9] de origen semítico, son algo más que un simple anticipo. Son todavía residuos de los antiguos dones obligatorios, debidos recíprocamente; los contratantes quedaban ligados a través de ellos. A este título, estos cambios suplementarios expresan con ficción, este vaivén de las almas y de las cosas, que se confunden entre sí[10]. El *nexum*, el vínculo de derecho, tiene su origen tanto en las cosas como en los hombres.

Manuel, pág. 507, núm. 4, según Savigny, opone los textos de Varron y de Festus a esa interpretación figurada. Festus, después de haber dicho en efecto "stipulus", "firmus", debió hablar en una frase, destruida desgraciadamente en parte, de un "[...?] defixus", quizá bastón clavado en tierra (cfr. el lanzamiento de un bastón con ocasión de una venta de una tierra en los contratos de la época de Hammurabi, en Babilonia; v. CUQ, "Estudios sobre los contratos", etc., *Nouvelle Revue historique du Droit*, 1910, pág. 467).

[9] V. HUVELIN, *loc. cit.*, en *Année Sociologique*, X, pág. 33.

[10] No vamos a entrar en la discusión de los romanistas, aunque añadiremos algunas observaciones a las de Huvelin y Girard a propósito del *nexum*. 1.º La palabra viene de *nectere*, y a propósito de esta palabra, Festus *(ad verb.*; cfr. s. v. *obnectere)* ha conservado uno de los pocos documentos de los Pontífices que han llegado hasta nosotros: *Napuras stramentis nectito*. El documento, evidentemente, hace alusión al tabú de propiedad, indicado con nudos de paja. Por tanto, la cosa *tradita* estaba marcada y ligada, llegando al *accipiens* cargada con este vínculo y con capacidad, pues, para obligarlo. 2.º La persona que se transforma en *nexus* es quien la recibe, el *accipiens*. La fórmula solemne del *nexum* supone que aquél está *emptus*, que se traduce de ordinario como comprado, aunque (v. más adelante) *emptus* quiere decir realmente *acceptus;* la persona que recibe la cosa, más que comprado lo que está es aceptado por el préstamo, porque ha aceptado la cosa y el lingote de cobre que el préstamo le da además de la cosa. Se discute si en esta operación hay *damnatio, mancipatio*, etc. (GIRARD, *Manuel*, pág. 503). Sin tomar partido sobre esta cuestión, creemos que estos términos son relativamente sinónimos (cfr. la expresión *nexo mancipioque* y la de *emit mancipioque accepit* de las inscripciones [venta de esclavos]); sinónimo que es muy simple, ya que el solo hecho de aceptar algo de alguien, transforma en obligado: *dammatus, emptus, nexus*. 3.º Creemos que los romanistas, incluido Havelin, no han puesto suficiente atención en uno de los detalles de formalismo del *nexum:* en el destino del lingote de bronce, del tan discutido *aes nexum* de Festus *(ad verb. nexum)*. Cuando se crea el *nexum* ese lingote es entregado por el *tradens al accipiens*, el cual, a nuestro parecer, cuando se libera, no sólo lleva a cabo la prestación prometida, devolviendo la cosa o el precio, sino que además, con la misma balanza y los mismos testigos, devuelve el *aes* al prestamista, vendedor, etc., el cual lo recibe a su vez, lo compra. Este rito de la *solutio* del *nexum* está perfectamente descrito por GAIUS, III, 174 (el texto está muy reconstruido; nosotros recogemos ahora la lección recibida de GIRARD, cfr. *Manuel*, pág. 501n; cfr. *ibid.*, 751). En la venta al contado, los dos actos se llevan a cabo al mismo tiempo o con un intervalo corto de tiempo; el doble símbolo aparece con menos claridad que en la venta a plazos o en el préstamo solemne, siendo ésta la razón de por qué no se han dado cuenta del doble juego, aunque se produce igualmente. Si nuestra interpretación es correcta, además del *nexum* de la forma solemne, y del *nexum* que nace de la forma solemne de la cosa, hay otro *nexum* que nace de ese lingote, alternativamente dado y recibido y pesado en la misma balanza, *hanc tibi libram primam postremamque*, por los contratantes que quedan ligados de este modo alternativamente. 4.º Supongamos por un momento que podemos imaginarnos un contrato romano antes que se utilizara la moneda de bronce, e incluso ese lingote pesado, o incluso ese trozo de cobre moldeado, el *aes flatum*, que representaba una vaca (es sabido que las primeras monedas romanas fueron grabadas por las *gentes*, representando ganado, sin duda quizá porque contrataban el ganado de esas *gentes)*. Supongamos una venta en que el precio se paga con ganado real o figurado; hay que darse cuenta que la entrega del ganado-precio o de lo que lo representa, vincula a los contratantes, especialmente si son vendedor y comprador. En cualquier venta o cesión de ganado, el comprador o el último poseedor quedan, al menos durante un tiempo (vicios de redhibición), en relación con

El mismo formalismo demuestra la importancia de las cosas. En el derecho romano quiritario, la entrega de los bienes—los bienes fundamentales eran los esclavos, el ganado y más tarde los inmuebles—no tenía nada de simple o de profano. La entrega era siempre solemne y recíproca[11]; se hacía en grupo con cinco testigos, que como mínimo eran amigos, además del «pesador», y entrañaba toda una variedad de consideraciones, extrañas hoy a nuestra concepción moderna puramente jurídica y económica. El *nexum* que creaba era total, como Huvelin ha visto muy bien en las representaciones religiosas que él ha considerado demasiado como exclusivamente mágicas. Bien es verdad, que el contrato más antiguo del derecho romano, el *nexum*, es algo distinto y separado de los contratos colectivos y también del antiguo sistema de dones que obligaban. Quizá la prehistoria del sistema romano de obligaciones no podrá jamás escribirse con exactitud, sin embargo, creemos poder indicar en qué dirección se podría investigar.

Las cosas, seguramente, poseían un vínculo, *además* del vínculo religioso y mágico, el de las palabras y los gestos del formalismo jurídico.

Este vínculo está todavía marcado por algunos términos antiguos del derecho del pueblo latino y de los pueblos itálicos. La etimología de algunos de estos términos parece encaminarnos en este sentido. Veamos ahora nuestras consideraciones a título de hipótesis.

En su origen seguramente las cosas tuvieron una personalidad y una virtud.

Las cosas no son cosas inertes, tal como las consideran el derecho de Justiniano y nuestros derechos. En primer lugar, forman parte de la familia; la *familia* romana comprende las *res* además de las personas. Tenemos la definición del *Digesto*[12], sin olvidar que cada vez, cuanto más se remonta la antigüedad, la palabra familia comprende más las *res* que forman parte de ella, hasta llegar a incluir también los víveres y los medios de vivir de esa familia[13]. La mejor etimología de la palabra *familia*, es, sin duda, la que la pone en relación[14] con la del sánscrito, *dhaman*, casa.

---

el vendedor o poseedor anterior (v. posteriormente algunos datos del Derecho hindú y del folklore).

[11] VARRON, *De re rustica*, II, págs. 1, 15.

[12] Sobre la familia, v. *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.*, núm. 195, § 1. *Familiae appellatio*, etc., e *in res* e *in personas diducitur*, etc. (Ulpiano). Cfr. ISIDORO DE SEVILLA, XV, 9. 5. En Derecho romano hasta una época muy tardía, la acción para la división de la herencia se llamó *familiae erascundae*. *Dig.*, XI, II; también el *Code*, III, XXXVIII. Del mismo modo, *res* igual a *familia*. En las *Doce Tablas*, V, 3, *super pecunia tutelave suae rei*. Cfr. GIRARD, *Textes de Droit romain*, pág. 869, n.; *Manuel*, página 322; CUG, *Institutions*, I, pág. 37. GAIUS, II, 224 reproduce esos textos diciendo *super familia pecuniaque*. *Familia* igual a *res et substantia*, también *Code* (JUSTINIANO), VI, XXX, 5; cfr. *familia rústica* y *urbana*, *Dig.*, L, XVI, *de verb. sign.* núm. 166.

[13] CICERÓN, *De Orat*, 56; *Pro Caecina*, VII. TERENCIO, *Decem dierum vix mihi est familia*.

[14] WALDE, *Latein. etymol. Wörterb.*, pág. 70. Walde duda sobre la etimología que presenta, aunque está en lo cierto. Además la *res* principal, el *mancipium* por excelencia de la familia, es el esclavo *mancipium* cuya otra denominación, *famulus*, tiene la misma etimología que *familia*.

Las cosas pertenecían a dos categorías, la *familia* y la *pecunia,* las cosas de la casa (esclavos, caballos, mulos y burros) y el ganado que vivía en el campo, lejos del establo [15]. Se distinguía también entre *res mancipi* y *res nec mancipi* según la forma de venta [16]. Unas, las cosas de valor que comprendían los inmuebles e incluso los niños, sólo podían alienarse siguiendo la fórmula de la *mancipatio* [17], de tomarlo (capere) en las manos (manu). Se ha discutido mucho si la distinción entre *familia* y *pecunia,* coincidía con la distinción entre *res mancipi* y *nec mancipi.* A nuestro parecer la coincidencia no ofrece lugar a duda en sus orígenes. Las cosas que quedan fuera de la *mancipatio* son precisamente el ganado del campo y la *pecunia,* el dinero, cuya idea, nombre y forma deriva del ganado. Se diría que los *veteres* romanos partían de la misma distinción que acabamos de constatar en los países de Tsimshian y Kwakiutl, separando los bienes permanentes y esenciales de la «casa» (como todavía se dice en Italia o entre nosotros), de las cosas que pasan, que cambian, así los víveres, el ganado que pasta en los prados lejanos, los metales, el dinero y en definitiva, incluso el hijo no emancipado, que podía ser objeto de comercio.

La *res* ha tenido que ser, en sus orígenes, algo distinto de la cosa en bruto y tangible, del objeto simple y pasivo de transacción en que luego se ha transformado. Parece que la mejor etimología es la que la relaciona con la palabra del sánscrito, *rah*, *ratih* [18], don, regalo, cosa agradable. La *res* fue, sobre todo, lo que daba satisfacción a otro [19]. Por otra parte, la cosa está siempre marcada, con el sello de la familia, por lo que se entiende que sobre las cosas *mancipi,* la entrega solemne [20], la *mancipatio,* crea un vínculo de derecho. Entre las manos del *accipiens* queda, en parte algo de la «familia» del primer propietario; ésta, permanece unida y une al actual poseedor hasta que pueda liberarse al ejecutar el contrato, es decir, al entregar en compensación por la cosa, el precio o servicio que vincula a su vez al primer contratante.

---

[15] Sobre la distinción *familia pecuniaque* atestiguado por las *sacratzes leges* (v. FESTUS, *ad verbum),* así como por otros muchos textos, v. GIRARD, *Textes,* pág. 841, número 2; *Manuel,* pág. 274, 263, núm. 3. Lo que es seguro es que la nomenclatura nunca ha sido muy firme, aunque contrariamente a lo que opina Girard, creemos que fue en sus orígenes, en la antigüedad, cuando quedó marcada la distinción. La división está también señalada en *famelo et eituo (Lex Bantia,* 1, 13).

[16] La distinción entre *res mancipi* y *res nec mancipi* desaparece en el Derecho romano en el año 532 de nuestra era, por una abrogación expresa del derecho quiritario.

[17] Sobre la *mancipatio,* v. más adelante. El hecho de haber sido requerida o al menos lícita, hasta una época tan tardía, demuestra las dificultades con las que se encontraba la *familia* para deshacerse de las *res mancipi.*

[18] Sobre esta etimología, v. WALDE, pág. 650, *ad verb.* Cfr. *rayih,* propiedad, cosa de valor, talismán; cfr. avestique *rae, rayyi,* el mismo sentido; cfr. irlandés antiguo, *rath,* "regalo gracioso".

[19] La palabra que designa la *res* en osque *es egmo;* cfr. *Lex Bant.,* 1, 6, 11, etc. Walde relaciona *egmo* con *egere,* que es "aquello que falta". Es posible que las antiguas lenguas itálicas hayan tenido dos palabras correspondientes y antitéticas para designar la cosa que se da y que da satisfacción, *res,* y la cosa que hace falta, *egmo,* y que se espera.

[20] V. más adelante.

ESCOLIO

La noción de fuerza inherente a la cosa no se ha separado nunca del derecho romano en estos dos puntos: el robo, *furtum*, y los contratos, *re*.

En lo que se refiere al robo [21], las acciones y obligaciones a que da lugar se derivan claramente del poder que la cosa tiene en sí misma; posee una *aeterna auctoritas* [22] que se pone de manifiesto cuanto la cosa es robada. En este sentido, la *res* romana no difiere de la propiedad hindú o haïda [23].

Los contratos *re* están integrados por cuatro de los contratos más importantes de derecho: préstamo, depósito, prenda y comodato; considerándose también contratos *re*, además, varios de los contratos indenominados, especialmente la venta, en su origen como contrato—el don y el cambio—[24]. Sin embargo, tanto en el derecho romano como en nuestros derechos, es imposible derivar de aquí las antiguas normas de derecho [25]; es necesario que haya cosa o servicio para que haya don y es necesario que la cosa o servicio obliguen. Es evidente, por ejemplo, que la revocabilidad de la donación por causa de ingratitud, que es derecho romano reciente [26], pero que es constante en nuestros derechos, es una institución de derecho normal, podríamos decir de derecho natural.

Estos datos son solamente parciales y sólo sirven de prueba para algunos contratos. Nuestra tesis es más general. Creemos que en las épocas más antiguas del derecho romano no ha habido un solo momento en que el acto de la *traditio* de una cosa no haya sido—aparte de las palabras y de los escritos—uno de los momentos esenciales. El derecho romano ha dudado siempre sobre esta cuestión [27], aunque, por una parte, proclama la necesidad de la solemnidad de los cambios y al menos del contrato, tal como la prescriben los derechos primitivos que hemos descrito, diciendo *nunquam muda traditio transfert dominium* [28], proclama igualmente hasta época tan tardía como la de Diocleciano (298 J. C.) [29] que *traditionibus et usucapionibus dominia, non pactis transferuntur*. La *res*, prestación o cosa, es elemento fundamental del contrato.

Todos estos problemas tan debatidos radican sobre problemas de vocabulario y de concepto, que dada la escasez de las fuentes antiguas, son difíciles de resolver.

Hasta aquí estamos bastante seguros de los hechos que alegamos; sin embargo, podríamos ir quizá más lejos, indicando a los juristas y lingüistas un camino que llevaría a una investigación cuyo resultado sería quizá un derecho ya en desuso cuando se proclaman la ley de las Doce Tablas y quizá antes. Otros términos de derecho que no son *familia* ni *res* se prestan a un estudio profundo. Vamos ahora a esbozar una serie de hipótesis, que cada una por separado, es poco importante, pero cuyo conjunto forma un cuerpo de mucho peso.

Casi todos los términos del contrato y de la obligación, así como las formas de algunos de estos contratos parecen estar ligados a ese sistema de vínculos espirituales creados por la *traditio*.

---

[21] V. HUVELIN, "Furtum" *(Mélanges Girard)*, págs. 159 a 175; *Étude sur le Furtum*. 1. *Les sources*, pág. 272.

[22] Expresión de una ley muy antigua, *Lex Atimia*, conservada por AULUGELLIO, XVII, 7. *Quod subruptum erit ejus rei aeterna auctoritas esto*. Cfr. extractos de Ulpiano, III, págs. 4 y 6; cfr. HUVELIN, *Magie et Droit individuel*, pág. 19.

[23] V. más adelante. Entre los haida, quien ha sido objeto de robo coloca un plato en la puerta del ladrón y generalmente se le devuelve lo robado.

[24] GIRARD, *Manuel*, pág. 265. Cfr. *Dig*., XIX, IV, *De permut*, 1, 2: *permutatio permutatio autem ex re tradita initium obligationi praebet*.

[25] Mod. *Regul*., en *Dig*., XLIV, VII, *de Oblig. et act*., 52, *re obligamur cum res ipsa, intercedit*.

[26] JUSTINIANO (en 532 J. C.), *Codex*, VIII, LVI, 10.

[27] GIRARD, *Manuel*, pág. 308.

[28] PAUL, *Dig*., XLI, I, 31, 1.

[29] *Codex*, II, III, *De pactis*, 20.

El contratante es *reus*[30]; es, fundamentalmente, el hombre que ha recibido la *res* de otro y a este título, se transforma en su *reus*, es decir, en el individuo que queda vinculado por la cosa, es decir, por su espíritu[31]. Su etimología ha sido repetidamente propuesta, quedando a veces, eliminada por carecer de sentido, sin embargo, su significado es bien claro. Como ha subrayado Hirn[32], originariamente *reus* es el genitivo en *os* de *res* y sustituye a *rei-jos*. Es el hombre el que queda poseído por la cosa. Hirn y Walde, que le copia[33], traducen *res* por "proceso" y *rei-jos*, por "implicado en el proceso"[34]. Sin embargo, esta es una traducción arbitraria suponiendo que el término *res* sea básicamente un término de procedimiento. Por el contrario, si si se acepta nuestra derivación semántica, al ser todas las *res* y todas las *traditio* de *res*, el objeto de un "negocio" de un "proceso" público, se entiende perfectamente que el sentido de "implicado en un proceso" es un sentido secundario.

Con más razón, el sentido de *reus* por el de culpable, es una derivación más importante y nosotros señalaríamos la trayectoria de la genealogía de este significado, de forma inversa a como se hace de ordinario. Diríamos: 1.º El individuo poseído por la cosa; 2.º el individuo implicado en el negocio causado por la *traditio* de la cosa, y 3.º el culpable y el responsable[35]. Desde este punto de vista, quedan más claras todas las teorías del "quasi-delito", origen del contrato, del *nexum* y de la *actio*. El mero hecho de "poseer la cosa" coloca al *accipiens* en un estado de quasi-culpabilidad *(damnatus, nexus, aere obaeratus)*, de inferioridad espiritual, de desigualdad moral *(magister, minister)*[36] vis a vis del librador *(tradens)*.

A esta serie de ideas, añadiremos algunas de las características antiguas de la forma en que todavía se practica y se entiende la *mancipatio*[37], la compraventa que

[30] Sobre el sentido de la palabra *reus*, culpable, responsable, v. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, 3.ª ed., pág. 189. La interpretación clásica tiene su origen en una especie de *a priori* histórico que considera el derecho público personal y especialmente el criminal como el derecho primitivo, considerando el derecho real y los contratos como un fenómeno moderno refinado, cuando en realidad sería tan fácil deducir del contrato los derechos.

[31] *Reus* pertenece al lenguaje de la religión (v. WISSOWA, *Rel. u. Kultus der Römer*, pág. 320, núms. 3 y 4), tanto como al del derecho: *voti reus*, *Enéide*, V, 237; *reus qui voto se numinibus obligat* (SERVIUS, *Ad. Aen.*, IV, v. 699). El equivalente de *reus* es *voti damnatus = nexus*. Quien ha hecho un voto está en la misma situación de quien ha prometido o recibido una cosa. Es *damnatus* hasta que se haya liberado de ello.

[32] *Indo-germ. Forsch.*, XIV, pág. 131.

[33] *Latein. Etymol. Wöterb.*, pág. 651, *ad verb. reus.*

[34] Esta es la interpretación de los antiguos juristas romanos (CICERÓN, *De Or.*, II, 183, *Rei omnes quorum de re disceptatur)*, que tenían siempre el sentido de *res* = asunto, aunque tiene el interés de conservar el recuerdo de los tiempos de las *Doce Tablas*, II, 2, cuando *reus* no designaba sólo al acusado, sino a las dos partes, el *actor* y el *reus* de los procesos recientes. Festus *(ad verb. reus*, cfr. otro fragmento *pro utroque punitur)*, comentando las *Doce Tablas* a este respecto, cita dos antiquísimos jurisconsultos romanos. Cfr. ULPIANO, en *Dig.*, II, XI, 2, 3, *alteruter ex litigatoribus*. Las dos partes quedan igualmente vinculadas por el proceso; hay que suponer que anteriormente estaban igualmente ligadas por la cosa.

[35] La noción de *reus*, responsable de una cosa, hecho responsable por ella, es todavía familiar a los antiguos jurisconsultos romanos que cita Festus *(ad verb.)*, *reus stipulando est idem qui stipulatur dicitur...*, *reus promittendo qui suo nomine alteri quid promisit*, etc. Evidentemente, Festus hace alusión a la modificación de sentido que sufren esas palabras en el sistema de fianza denominado "la correalidad", suponer que anteriormente estaban igualmente ligadas por la cosa.
XIV, VI, 7, 1, y el título *Dig.*, XLV, II, *de duo. reis consti.)* ha conservado el sentido de ese vínculo indisoluble que liga al individuo con la cosa, y con él a "sus amigos y parientes coreales".

[36] En la *Lex Bantia*, en osque, *minstreis = minoris partis* (1. 19) es la parte que pierde en el proceso. Este sentido no se ha perdido todavía en los dialectos itálicos.

[37] Parece que los romanistas remontan demasiado la división: *mancipatio* y *emptis*

se transformará en las *emptio venditio* [38] del derecho romano más antiguo. En primer lugar, no olvidemos que comporta siempre una *traditio* [39]. El primer detentador, *tradens,* manifiesta su propiedad, se separa solemnemente de su cosa, la entrega y de ese modo compra al *accipiens.* En segundo lugar, es a esta operación a la que corresponde la *mancipatio* propiamente dicha, quien recibe la cosa, la toma en su *manus* y no solamente la acepta, sino que se reconoce él mismo vencido, hasta que pague. Se tiene la costumbre, según la prudencia romana, de considerar sólo una *mancipatio,* entendiéndola como toma de posesión, aunque en realidad dentro de la misma operación [40] hay varias tomas de posesión simétricas, de personas y cosas.

Se ha discutido también si la *emptio venditio* [41] corresponde a dos actos separados o a uno solo. Nosotros creemos que son dos actos, aunque se realicen a continuación el uno del otro en la venta al contado. Del mismo modo que en los derechos primitivos se entrega un don y después se devuelve, en el Derecho romano antiguo, primero tiene lugar la venta y luego se paga. Dada esta situación hay mayor dificultad en comprender el sistema, incluida la estipulación [42].

En efecto, basta poner de relieve las fórmulas solemnes de que se hace uso: la de la *mancipatio,* relativa al lingote de bronce; la de la aceptación del oro del esclavo que se compra [43] (oro que "ha de ser puro, probo, profano, que ha de pertenecerle", *puri, probi, profani, sui);* ambas fórmulas son idénticas. Además, ambas son eco de

---

venditio. En la época de las *Doce Tablas* y probablemente mucho después, no parece que haya habido contratos de venta que fueran puros contratos consensuales, como luego se transformaron en fecha que más o menos se puede fijar en la época de Q. M. Scaevola. Las *Doce Tablas* emplean la palabra *venum dunit* para designar la más solemne de las ventas, que sólo podía llevarse a cabo por *mancipatio,* la de un hijo, por ejemplo (XII, T., IV, 2). Por otra parte, al menos para las cosas *mancipi* la venta se realizaba exclusivamente, en cuanto contrato, por una *mancipatio,* por tanto todas estas palabras eran sinónimas. Los antiguos conservaron esta confusión. V. POMPONIUS, *Digesto,* XL, VII, de *statuliberis: "quoniam* Lex XII, T., *emtionis verbo omnem alienationem complexa videatur".* Por el contrario, la palabra *mancipatio* ha designado durante mucho tiempo, hasta la época de las *Acciones de la Ley,* actos que son puros contratos consensuales, como la *fiducia,* con la cual se la confunde a veces. V. documentos en GIRARD, *Manuel,* pág. 545; cfr. pág. 299. Las palabras *mancipatio, mancipium* y *nexum* han sido, sin duda en un momento dado muy antiguo, utilizados indiferentemente.

Sin embargo, conservando esta sintonimia, consideraremos exclusivamente en este trabajo la *mancipatio* de las *res* que forman parte de la *familia,* partiendo del principio conservado por ULPIANO, XIX, 3 (cfr. GIRARD, *Manuel,* pág. 303): *Mancipatio... propria alienatio rerum mancipi.*

38 Para VARRON, *De re rustica,* II, 1, 15; II, 2, 5; II, V, 11; II, 10, 4; la palabra *emptio* comprende la *mancipatio.*

39 Se puede incluso pensar que esta *traditio* iba acompañada de ritos del tipo de los que se han conservado en el formalismo de la *manumissio* de la liberación de un esclavo que se consideraba se compraba a sí mismo. Estamos mal informados sobre los gestos de las dos partes durante la *mancipatio;* por otra parte además, la fórmula de la *manumissio* (FESTUS, s. v. *puri)* es idéntica a la de la *emptio venditio* del ganado, quizá después de haber cogido con las manos la cosa que iba a entregar, el *tradens* la marcaba con su palma. La *vus rave* se puede comparar con la palmada sobre el cerdo (islas Banks, Melanesia) y con la palmada que en nuestras ferias se da en la grupa del caballo vendido. Estas hipótesis nos las permitimos únicamente porque los textos, especialmente los de Gayo, están llenos de lagunas sobre este punto concreto, lagunas que el descubrimiento de nuevos manuscritos permitirán completar algún día.

Recordemos también que hemos hallado un formalismo idéntico al de la "percusión", en el cobre blasonado de los haidas. V. anteriormente.

40 V. anteriormente las observaciones sobre el *nexum.*

41 CUQ. *Institutions juridiques des Romains,* t. II, pág. 454.

42 V. anteriormente. La *stipulatio,* el intercambio de las dos partes de un bastón corresponde no sólo a antiguas garantías, sino también a antiguos dones suplementarios.

43 FESTUS, *ad manumissio.*

las viejas fórmulas de la *emptio*, las del ganado y del esclavo, que se han conservado bajo su forma de *ius civile* [44].

El segundo detentador sólo acepta la cosa si está libre de vicios y sobre todo de vicios mágicos y sólo la acepta, si puede devolver o compensar, si puede entregar el precio. Anotemos las expresiones: *reddit, pretium, reddere*, etc., en que todavía aparece el radical *dare* [45].

Festus ha conservado claramente el sentido del término *emere* (comprar) e incluso el sentido de la forma de derecho que expresa. Dice: *abemito significat demisto vel auferto; emere enimanti qui dicebant pro accipere* (v. *abemito)* y volviéndose a ocupar de este significado dice: *Emere quod nunc est mercavi accipiebant pro sumere* (v. *emere)*, que por otra parte, es el sentido de la palabra indoeuropea al que queda ligado la misma palabra latina. *Emere*, es tomar, aceptar algo de alguien [46].

El otro término de la *emptio venditio* tiene también una resonancia jurídica distinta de la que le dieron los romanos [47], para quienes sólo había trueque o donación cuando no había precio y moneda, signos de la venta. *Vendere*, en origen *venumdare* es una palabra compuesta de tipo primitivo [48], prehistórico.

Sin duda alguna, contiene un elemento de *dare* que recuerda el don y la transmisión y para el otro elemento, toma un término indoeuropeo que se refiere no a la venta, sino al precio de venta, ὤνη, sánscrito *vasnah*, que Hirn [49] relaciona con una palabra búlgara que significa dote, precio de compra de la mujer.

OTROS DERECHOS INDOEUROPEOS

Estas hipótesis relativas al antiguo derecho romano se refieren en general a la prehistoria. El derecho, la moral y la economía de los pueblos latinos han pasado seguramente por estas formas, pero estaban olvidadas cuando sus instituciones han entrado en la historia. Son precisamente los romanos y los griegos [50] quienes, quizá influenciados por los semitas del

[44] V. VARRON, *De re rustica:* 2, 1, 15; 2, 5; 2, 5, 11: *sanos, noxis solutos*, etc.

[45] Nótense también las expresiones *mutui, datio*, etc. De hecho, los romanos sólo tenían la palabra *dare*, dar, para designar todos los actos en que consiste la *traditio*.

[46] WALDE, *ibid.*, pág. 253.

[47] *Dig.*, XVIII, 1-33, extractos de Paul.

[48] Sobre palabras de este tipo, v. ERNOUT, "Credo-Craddhâ" *(Mélanges Sylvain Lévi*, 1911). Otro caso de identidad, igual que *res* y tantas otras palabras, entre los vocabularios jurídicos italo-celtas e indoiranianos. Remarquemos la forma primitiva de estas palabras *tradere, reddere*.

[49] V. WALDE, *ibid.*, s. v. *Vendere*.

Es posible que el muy antiguo término *licitatio* conserve el recuerdo de la equivalencia entre guerra y venta en subasta: *Licitati in mercando sive pugnando contendentes*", dice también FESTUS, *ad verb. Licistati*. Comparen la expresión tlingit, Kwakiutl; "guerra de riquezas"; cfr. v. anteriormente sobre las subastas y los potlatch.

[50] No hemos estudiado suficientemente el derecho griego, o mejor dicho la supervivencia del derecho que debió preceder las grandes codificaciones de los jonios y de los dorios, para poder afirmar si los diferentes pueblos griegos ignoraron o conocieron las normas del don. Tendríamos que revisar toda una literatura sobre cuestiones muy variadas: dones, matrimonio, prendas... (V. GERNET, 'Ἐγγύαι, *Revue des Etudes grecques*, 1917; cfr. VINOGRADOFF, *Outlines of the History of Jurisprudence*, I, pág. 235), hospitalidad, interés, contratos, para encontrar sólo algunos fragmentos. Veamos alguno:

ARISTÓTELES, *Ethique à Nicomaque*, 1123 a 3, a propósito del ciudadano magnánimo, de sus gastos públicos y privados, de sus deberes y cargas, menciona la recepción de extranjeros, las embajadas. καὶ δωρεὰς καὶ ἀντιδωρεὰς como gastan εἰς τὰ κοινά, añadiendo τὰ δὲ δῶρα τοῖς ἀναθήμασιν ἔχει τι ὅμοιον "Los dones tienen algo de análogo con las consagraciones" (cfr. anteriormente, Tsimshian).

Norte y del Oeste[51], crearon la distinción entre derecho personal y derecho real, separando la venta del don y del cambio, aislando la obligación moral y el contrato y sobre todo marcando la diferencia entre ritos, derechos e intereses. Son ellos verdaderamente, quienes superan, con una auténtica revolución, la vieja moral y la economía de los dones, demasiado azarosa, dispendiosa y suntuaria, repleta de consideraciones personales e incompatible con un desarrollo del mercado, del comercio y de la producción, que ya entonces era antieconómica.

Nuestra construcción no es sino una hipótesis verosímil, aumentando su grado de probabilidad el hecho de que otros derechos indoeuropeos, auténticos derechos escritos, han vivido en épocas todavía relativamente próximas, un sistema del tipo del que hemos descrito en las sociedades oceánicas y americanas que vulgarmente se denominan primitivas. Podemos, por tanto, generalizar con una cierta seguridad.

Los dos derechos indoeuropeos que mejor han conservado los restos de estas instituciones son el derecho germánico y el derecho hindú, siendo al mismo tiempo aquéllos de quienes tenemos conservados mayor número de textos.

II. DERECHO HINDU CLASICO[52]

TEORIA DE LOS DONES

N. B.—Existen numerosas dificultades para el uso de los documentos jurídicos hindúes. Los códigos y libros épicos que tienen autoridad, han sido redactados por los

---

Hay otros dos derechos vivos indoeuropeos que presentan instituciones de este tipo: albaneses y ossetianos. Nos limitamos a recoger las leyes o decretos modernos que prohíben o limitan en estos pueblos, los excesos y dilapidaciones en caso de matrimonio, muerte, etc.; por ejemplo: KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et Loi ancienne*, pág. 187 n.

[51] Es sabido que casi todas las fórmulas han quedado certificadas por los papiros arameos de los judíos de Philoe, en Egipto, siglo V antes de nuestra era. V. COWLEY, *Aramaic Papyri*, Oxford, 1923. Son también conocidos los trabajos de Ungnad sobre los contratos babilónicos (v. *Année*, XII. HUVELIN, pág. 508, y CUQ, "Etudes sur les contrats de l'époque de la primer dynastie babylonienne" *(Nouv. Rev. Hist. du Dr.*, 1910).

[52] Conocemos el derecho hindú antiguo a través de dos series de colecciones, de redacción bastante tardía en relación con las Escrituras. La serie más antigua está compuesta por los *Dharmasutra*, a los que Bütler considera anteriores al Budismo *(Sacred Laws* en *Sacred Books of the East*, Introd.), aunque no es seguro que algunos *sutra*, al menos la tradición sobre la que se asientan, no sean posteriores al budismo; en cualquier caso forman parte de lo que los hindúes denominan la *Çruti*, la Revelación. La otra serie es la de la *smrti*, la Tradición, a los *Dharmaçastra:* Libros de la Ley, de los cuales el principal es el famoso código de Manu, de fecha apenas posterior a los *sutra*.

Hemos hecho uso, sin embargo, especialmente de un documento épico muy largo, que tiene dentro de la tradición brahmánica el valor de *smrit*, y de *Castra* (tradición y ley oral). El *Anuçasanaparvan* (libro XIII del *Mahabharata)* es mucho más explícito sobre la moral de los dones que los libros de la Ley, y por otra parte, tiene el mismo valor e inspiración que aquéllos. Parece, incluso, que en la base de su redacción se da la misma tradición de la escuela brahmánica de Manava sobre la que se apoya el código de Manu (v. BUHLER, "The Laws of Manu", en *Sacred books of the East*, páginas LXX y ss.). Este *parvan* y Manu se citan el uno al otro.

brahmanes y puede decirse, que en su beneficio, en la época de su triunfo [53].

Nos dan a conocer un derecho teórico que sólo con un esfuerzo de reconstrucción y con ayuda de las varias manifestaciones que recogen, permiten entrever lo que fue el derecho y la economía de las otras dos castas, las de *ksatriya* y *vaiçya*. La teoría, la "ley de los dones", que vamos ahora a describir, *danadharma*, sólo se aplica a los brahmanes, a la forma en que los solicitan, los reciben... y sólo los devuelven a través de los servicios religiosos y en función de cómo se les han dado los dones. Naturalmente, es precisamente ese deber de dar a los brahmanes lo que es objeto de numerosas prescripciones, aunque es muy probable que existiera otro tipo de relaciones entre gentes nobles, familias de príncipes, así como dentro de las numerosas castas y razas de gente común. Sólo podemos entreverlo de forma muy ligera, aunque, en cualquier caso, los hechos hindúes tienen una dimensión de gran importancia.

La India antigua, inmediatamente después de la colonización aria, es un país de potlatch por dos razones [54]. En primer lugar, el potlatch se practica todavía dentro de grandes grupos que en su momento fueron muy numerosos y formaron el sustrato de gran parte de la población de la India. Son éstos: las tribus de Assan (Tibetobirmanos) y las tribus de origen *munda* (austro-asiáticos). Hay fundamentos para creer que la tradición de estas tribus se conservó durante la etapa brahmánica [55]. Por ejemplo,

---

En cualquier caso, este documento es de valor inapreciable. Libro inmenso sobre una enorme epopeya del don, *dana-dharmakathanam*, como dice el comentario, al cual se dedica más de una tercera parte del libro, más de cuarenta "lecciones son consagradas". El libro es extremadamente popular en la India. El poema cuenta cómo fue recitado de forma trágica a Yudahi*sth*iva, el gran rey, encarnación de Dharma, la Ley, por el gran rey-adivino Bh*is*ma, postrado en su lecho de flechas. en el momento de su muerte.

En adelante la citaremos de esta forma: *Anuç.*, indicando en general las dos referencias, número del verso y número del verso por *adhyaya*. Los caracteres de transcripción han sido sustituidos por caracteres itálicos.

[53] Es evidente en más de un rasgo que sino las normas, al menos la redacción de los çastra y las epopeyas, es posterior a la lucha de que hablan contra el budismo. Esta afirmación es válida respecto al *Anuçasanaparvan*, que está lleno de alusiones a esta religión (v. especialmente el *Adhyaya*, 120). Es posible también—debido a lo tardío de las redacciones definitivas, encontrar alguna alusión al cristianismo; precisamente a propósito de la teoría de los dones, en ese mismo parvan *(nipunena*, Calcuta), *(naipunena*, Bombay): no hacer a otro lo que no se quiera para uno, ésta es la *dharma* (la Ley) resumida (verso 5673), aunque no parece imposible que los brahamanes, creadores de fórmulas y proverbios, hayan llegado por sí mismos a esa formulación. De hecho, el verso precedente (verso 9 = 5672) es de contenido profundamente brahmánico: "Quien se guía por el placer (se equivoca). En la negación y en y en el don, en la felicidad como en la desgracia, en el placer como en el disgusto, es al relacionarlas con uno mismo que los hombres calibran (las cosas)", etc... El comentario de N*i*lakan*th*a es formal y original, no cristiano: "Del mismo modo que uno se conduce *vis a vis* de los demás (así se conducirán los demás frente a él). Solamente cuando se intenta sentir cómo se recibe una denegación después de haber pedido..., etc., se sabe lo que hay que dar."

[54] No queremos decir con ello que, desde una época muy antigua, la de la redacción del *Rig Veda*, los arias llegados al noreste de la India, no conocieran el mercado, el comerciante, el precio, la moneda o la venta (v. ZIMMERN, *Altindisches Leben*, páginas 257 y ss.): *Rig Veda*, IV, 24, 9. El *Atharva Veda* especialmente está familiarizado con este tipo de economía. El mismo Indra es un mercader. *(Hymne*, III, 15, empleado en *Kauçika-sutra*, VII, 1; VII, 10 y 12, en un ritual de un hombre que va a una venta. V. sin embargo, *ahanada*, *ibid.*, v. 1. y *vajin*, epíteto de Indra, *ibid.)*

Tampoco es nuestro deseo afirmar que el contrato haya tenido en la India sólo ese origen, en parte real, en parte personal y en parte formal de la transmisión de bienes, y que la India no haya tenido otra forma de obligaciones, por ejem., el cuasidelito; lo único que queremos decir es que al lado de estos derechos ha subsistido otro derecho, otra economía y otra mentalidad.

[55] Ha debido de haber, como hay todavía en las tribus y naciones aborígenes, prestaciones totales de clanes y pueblos. La prohibición que se hace a los brahmanes

todavía quedan restos[56] de una institución comparable con el *indjok* batak y con otros principios de hospitalidad malaya, en las normas que prohíben comer sin haber invitado al huésped recién llegado: "Come pescado *halahalah* (el que come) sin que participe su amigo." Por otra parte, instituciones de tipo parecido han dejado sus huellas en el antiguo veda y como las hemos encontrado en casi todo el mundo indoeuropeo[57] creemos poder afirmar, que fueron también los arios quienes las llevaron a la India[58]. Ambas corrientes han confluido sin duda en una época que puede situarse, contemporánea a las partes posteriores del veda y a la colonización de las dos grandes llanuras de los ríos Indo y Ganges; seguramente también, estas dos corrientes se apoyaron la una en la otra. Una vez abandonado el período védico de la literatura encontramos también esta teoría y sus costumbres tremendamente desarrolladas. El Mahabharata es la historia de un potlatch gigantesco, juego de dados entre los kauravas y los pandavas; torneos y elección de prometido de Draupadi, hermana y esposa poliandra de los pandavas[59]. Entre los episodios más bellos de la epopeya tenemos, por ejemplo, la historia de Nala y de Damayanti, que relata, como todo el Mahabharata, la construcción de una casa, un juego de dados, etc...[60], quedando todo, sin embargo, desfigurado por el estilo literario y teológico de la narración.

Nuestra demostración no nos obliga a dosificar sus múltiples orígenes ni a recons-

---

(Vasistha, 14, 10 y *Gautama*, XIII, 17; MANU, IV, 217) de no aceptar nada de "las multitudes" y sobre todo de participar en banquetes ofrecidos por ellas, se refiere seguramente a costumbres de este tipo.

[56] *Anuç.*, verso 5.051 (= *Adh.* 104, verso 95 y 98): "que no beba líquido cuya esencia se haya hecho desaparecer... ni sin hacer dones a quien está sentado a su lado" (comentario: que él ha hecho sentar y que ha de comer con él).

[57] Por ejem. el *adanam*, don que hacen los amigos a los padres del joven tonsurado o iniciado, a la novia y al novio, etc... es idéntico, incluso en el nombre, al *gaben* germánico del que luego hablaremos. (V. los *grhyasutra* (rituales domésticos), OLDENBERG, *Sacred Books* en el índice, bajo sus diferentes nombres.)

Otro ejemplo, el honor que resulta de los regalos (de alimentos) *Anuç.*, 122, versos 12, 13 y 14. "Honrando, honran; decorados, decoran; por todas partes se dice, es un donante y en todas es glorificado" (*Anuç.*, verso 5.850).

[58] Un estudio etimológico y semántico nos permitirá obtener en este caso resultados análogos a los que hemos obtenido a propósito del Derecho romano. Los antiguos documentos védicos están llenos de palabras cuya etimología es todavía más clara que la de los términos latinos, y que suponen, incluso los relativos al mercado y la venta, otro sistema en que los cambios, dones y apuestas, hacían la función de los contratos a los que nos referimos de ordinario cuando hablamos de esas cosas. Se ha señalado con frecuencia, la incertidumbre (general por otra parte, en todas las lenguas indoeuropeas) respecto al sentido de la palabra que traducimos por dar: *da*, así como de sus infinitos derivados. Ejemplo: *ada*. recibir, tomar, etc.

Tomemos, por ejemplo, las dos palabras védicas que mejor designan el acto de la venta: *parada çulkaya*, vender a un precio, y todas las palabras derivadas de la palabra *pan*, ejemplo: *pani*, mercader. Además de que *parada* contiene *da*, dar; *çulka*, que tiene el sentido técnico del latín *pretium*, quiere decir además: no sólo valor y precio del servicio sexual, impuesto, tributo; *pan* que ha dado, en el *Rig Veda*, la palabra *pani* (mercader, avaro, codicioso, así como uno de los nombres de extranjero), el nombre de la moneda, *pana* (más tarde el famoso *Karsapana*) etcétera, quiere decir vender, jugar, aportar, pelearse por algo, dar, cambiar, osar, ganar, poner en juego. No es necesario suponer además, que *pan*, honrar, alabar, apreciar, sea un verbo diferente al primero. *Pana*, moneda quiere también decir: lo que se vende, el salario, el objeto de la apuesta y del juego, la casa de juego, e incluso la posada que sustituye la hospitalidad. Este vocabulario lleno de palabras que sólo están ligadas en el potlatch, permite entrever el sistema original de que se ha hecho uso para crear el sistema posterior de la venta propiamente dicha. Dejemos ya esta tentativa de reconstrucción de la etimología, que no es necesaria en la India y que sin duda nos conduciría fuera del mundo indoeuropeo.

[59] V. un resumen de la epopeya en *Mahbh. Adiparvan*, lect. 6.

[60] V. por ejemplo: la leyenda de Hariçcandra, *Sabhaparvan, Mahbh.*, libro II, lectura 12; otro ejemplo: *Virata Parvan*, lect. 72.

truir hipotéticamente todo el sistema[61]; del mismo modo que tampoco es necesario precisar en un trabajo de comparación, el número de clases que intervienen en él, ni la época en que ocurrió. Más tarde, este derecho desapareció, a excepción de para los brahmanes, pero puede afirmarse que estuvo en vigor de seis a diez siglos, del siglo VIII antes de nuestra era, al segundo o tercero de nuestra era. Con esto hay suficiente; la epopeya y la ley brahmánica se mueven todavía en su antiguo ambiente; los regalos son todavía obligatorios, las cosas poseen virtudes especiales y pertenecen a personas humanas. Limitémonos ahora a describir esas formas de vida social y a estudiar sus motivaciones; su simple descripción será suficientemente demostrativa.

Lo que se da produce una recompensa en esta vida y en la otra. En este mundo crea automáticamente para el donante otra igual a ella[62], no desaparece pues, se reproduce, y en la otra vida recibirá la misma cosa pero aumentada. Cuando se dan alimentos, el donante recibirá asimismo alimentos en esta vida y en la otra y cuantas veces se reencarne recibirá los mismos alimentos[63]. El agua, los pozos y fuentes que se den protegerán contra la sed[64] y los vestidos, el oro, las sombrillas, las sandalias que permiten andar bajo el sol abrasador, serán devueltos en esta vida y en la otra. La tierra de que se haga donación producirá frutos que beneficiarán a otros, pero aumentará los intereses del donante en este mundo y en el otro, así como en las reencarnaciones futuras. «Del mismo modo que la luna crece de día en día, los dones de la tierra, una vez entregados, crecerán de año en año (y de cosecha en cosecha)»[65]. La tierra produce frutos, rentas, impuestos, minas y ganado, el don que se hace enriquece

---

[61] Admitimos que sobre el tema principal de nuestro estudio, la obligación de devolver, hemos encontrado en el derecho hindú pocos datos, excepto, quizá, MANU, VIII, 213. Lo más claro está en la regla que lo prohíbe. Parece que en sus orígenes, el *çraddha* funerario, el banquete de los muertos, que los brahmanes desarrollaron tanto, era una ocasión de invitarse y de devolver las invitaciones, aunque está formalmente prohibido el actuar de ese modo. *Anuç.*, versos 4311, 4315 = XIII, lect. 90, verso 43 y ss.: "El que sólo invita a los amigos al *çraddha* no va al cielo. No hay que invitar ni a los amigos, ni a los enemigos, sino a los neutros, etc. El salario de los sacerdotes cuando se ofrece a los sacerdotes amigos tiene el nombre de demoníaco" *(piçaca)*, v. 4316. Esta prohibición significó, sin duda, una revolución respecto a lo que era costumbre normal; el poeta jurista la relaciona con un momento y una escuela determinada *(Vaikhanasa Çruti, ibíd.*, verso 4323 = lect. 90, verso 51). Los brahmanes malignos encargarán a los dioses y a los mânes devolver los regalos que les hacían a ellos; el común de los mortales siguió sin duda invitando a sus amigos al banquete funerario, como todavía se continúa haciendo actualmente en la India y el brahmán no devolvía, ni invitaba ni, en el fondo, aceptaba. Los códigos han conservado, sin embargo, documentos suficientes para ilustrar nuestro tema.

[62] *Vas. Dh. su.*, XXIX, 1, 8, 9, 11 a 19 = MANU, IV, 229 y ss. Cfr. *Anuç.*, las lecturas del 64 al 69 con citas de Paraçara). Esta parte del libro tiene como base una serie de letanías; en parte es astrológico y comienza con un *danakalpa*, lect. 64, determinando las constelaciones bajo las cuales habrá que dar esto o lo otro por fulano o zutano a fulano o zutano.

[63] *Anuç.*, 3212, incluso lo que se da a los perros y al *çudra*, "al que cocina para los perros" *(susqui* cocer el perro *(çvapaka)* = lect. 63, verso 13. Cfr. *ibíd.*, verso 45 = V. 3243, 3248).

[64] V. los principios generales sobre la forma en que se volverán a encontrar las cosas que se han dado, en las futuras reencarnaciones (XIII, lect. 145, verso 1-8, verso 23 y 30). Las sanciones que se imponen al avaro están expuestas en la misma lectura, verso 15 a 23. Especialmente "renacerá en una familia pobre".

[65] *Anuç.*, 3135; cfr. 3162 (= lect. 62, verso 33, 90).

con los mismos productos al donante y al donatario [66]. Toda esta teología jurídico-económica se plasma en magníficas frases que se multiplican hasta el infinito, en refranes sin número y ni los códigos ni las epopeyas se agotan con este tema [67].

Tanto la tierra, los alimentos y todo cuanto se da se personifica, son seres vivos con quien se dialoga y que intervienen en el contrato. Todas las cosas quieren ser dadas. La tierra habló al héroe solar, a Rama, hijo de Jamadagni, y cuando oyó su canto, se entregó toda entera al mismo rsi Kaçyapa. Decía [68], en su viejo lenguaje:

Recíbeme (donatario)
entrégame (donante)
pues dándome me tendrás de nuevo,

y añadía, esta vez con un lenguaje brahmánico muy sencillo: «en este mundo y en el otro se vuelve a recibir lo que se da». Un viejo código [69] dice que *Anna,* el alimento deificado, proclamó las frases siguientes:

"Aquel que sin darme a los dioses, a los manes, a sus servidores y a sus huéspedes (me) consume preparado, en su locura, come (así) veneno, y yo le consumo y soy su muerte. Pero quien ofrece el *agnihotra* realiza el *vaiçvadeva* [70] y come después con alegría, pureza y fe lo que queda después de alimentar a todos aquellos a quienes debe alimentar, para aquél yo soy la ambrosía y goza de mí."

Está en la misma naturaleza de los alimentos el ser compartidos; no compartirlos con los demás significa «matar su esencia», es destruirlos para él y para los demás. Esta es la interpretación, materialista e idealista al mismo tiempo, que el brahmanismo ha dado de la caridad y de la

---

66 Verso 3162 (= *ibíd.*, verso 90).

67 En el fondo, este *parvan,* este canto del mahabharata, es la respuesta a la cuestión siguiente: ¿cómo conseguir la Fortuna, *Çri* diosa inestable? La primera respuesta es que *Çri* reside entre las vacas, entre sus boñigas y orines, donde las vacas, esas diosas, la han permitido residir. Esta es la razón de por qué regalar una vaca produce la felicidad (lect. 82). La segunda respuesta fundamentalmente hindú, enseña que el secreto de la Fortuna y de la Felicidad estriba (lect. 163) en dar, en no guardar, en no buscar la Fortuna sino en distribuirla, para que vuelva en esta vida, por sí misma y bajo la forma en que se dio, en la otra vida. Renunciar a sí mismo, adquirir sólo para dar, ésa es la ley de la naturaleza y la fuente del auténtico beneficio (verso 5657 = lect. 112, verso 27): "cada cual hará sus días fértiles distribuyendo alimentos".

68 El verso 3136 (= lect. 62, verso 34) llama a esta estrofa, una *gàtha,* no es una *çloka,* es de tradición antigua. Además pienso que el primer semiverso *mamevadattha, mam dattha, mam dattva mamevapsyaya* (verso 3137 = lect. 62, verso 35) puede aislarse del segundo. El verso 3132 queda aislado antes (= lect. 62, verso 30) "igual que la vaca corre hacia el buey, con sus mamas llenas dejando caer la leche, así la tierra bendita se sentirá atraída por aquel que dio tierras".

69 *Baudhayana Dh. su.*, 11, 18, contemporáneo evidente, no sólo de estas normas, sino del culto de la comida, del que se puede afirmar que es contemporáneo de formas posteriores de la región védica y que duró hasta el visnuismo por el que fue integrado.

70 Sacrificios brahmánicos de la época védica tardía. Cfr. *Baudh. Dh. su.*, 11, 6, 41 y 42. Cfr. *Taittiriya Aranyaka,* VIII, 2.

hospitalidad [71]. La riqueza existe para ser dada. Si no hubiera brahmanes a quien darla «la riqueza de los ricos sería vana» [72].

Quien come sin saber, mata los alimentos que, comidos le matarán [73].

La avaricia interrumpe el tráfico de derechos, méritos y alimentos que renacen continuamente los unos de los otros [74].

El brahmanismo ha identificado claramente en este juego de intercambios, así como en el robo, la propiedad en la persona. La propiedad del brahmán es el mismo brahmán.

La vaca del brahmán es un veneno, una serpiente venenosa,

dice el *Veda* de los magos [75]. El viejo código de Baudhayana [76] proclama: «La propiedad del brahmán mata (al culpable) con los hijos y los nietos; el veneno no es (veneno); la propiedad del brahmán se considera el veneno por excelencia.» Contiene en sí misma su sanción, porque es lo que el brahmán tiene de más temible. Ni siquiera es necesario que el robo de la propiedad del brahmán sea consciente y deseado. La «lectura» del Parvan [77] de la parte del Mah*a*bh*a*rata que más nos interesa, nos dice cómo N*r*ga, rey de los yadus, quedó transformado en un lagarto por haber dado a un brahmán, por culpa de otros, una vaca que pertenecía a otro brahmán. Ni quien la ha recibido de buena fe, quería devolverla, ni siquiera a cambio de mil otras, pues ya forma parte de su casa y de los suyos:

Se ha adaptado al lugar y al tiempo, es lechera, tranquila y afectuosa. Para la casa, su leche es dulce, necesaria y permanente (verso 3466).

---

[71] La teoría queda expuesta en la famosa reunión entre el r*s*i *Maitre*ya y Vy*a*sa, encarnación de K*rs*n*a* dvaipa*a*ya*n*a *(Anuç.,* XIII, 120 y 121). Esta reunión, en la que hemos encontrado huellas de la lucha del brahmanismo contra el budismo, v. especialmente verso 5802 (= XIII, 120, verso 10) debió tener una trascendencia histórica y hace alusión a la época en que venció el krishnaïsmo: La doctrina que recoge es la de la moral nacional más antigua en la India, anterior a los arios.

[72] *Ibíd.,* verso 5831 (= lect. 121, verso 11).

[73] *Ibíd.,* verso 5832 (= lect. 121, verso 12). Hay que leer *anna*m como dice la edición de Calcuta y no *artha*m (Bombay). El segundo semiverso es de oscuro significado y seguramente mal transmitido. Quiere decir: "La comida que él come, en cuanto que es comida, mata al asesino, al ignorante." Los dos versos siguientes son también enigmáticos, aunque expresan esa idea más claramente y hacen alusión a una doctrina que se llamaría *rsi*: verso 5834 = *ibíd.,* 14 "El bueno, el sabio, al comer, hace renacer los alimentos; a él, que es el señor, a su vez los alimentos le hacen renacer" (5863). "Ese es el desarrollo de (las cosas). El mérito de quien da es igual al del que recibe (o viceversa), pues en este caso no hay sólo una rueda en una sola dirección." La traducción de Pratâp (Mahâbhârata) está muy parafraseada, pero lleva unos excelentes comentarios y merece que la traduzcamos (a excepción de un verso que la desluce *evam janayati,* verso 14, es la comida y no la prole lo que se reproduce). Cfr. = *Ap. Dh.* su., 11, 7 y 3, "quien come antes que su huésped destruye la comida, la riqueza, la descendencia, el ganado y el mérito de la familia".

[74] V. anteriormente.

[75] *Atharvaveda,* v. 18, 3; cfr., *ibíd.,* v. 19, 10.

[76] 1, 5 y 16 (cfr. anterior la *aeterna auctoritas* de la *res* robada).

[77] Lect. 70. A propósito del regalo de vacas (cuyo ritual está recogido en la lectura 69).

Ella (la vaca) alimenta a un niño débil y destetado. No puedo, por tanto, darla (verso 3467).

Ni a quien se le quitó acepta otra. Es, pues, propiedad irrevocable de dos brahmanes. Entre las dos negativas, el desgraciado rey permaneció encantado miles de años por la imprecación que contenía [78].

En ningún otro caso la relación entre lo que se da y el donante, entre la propiedad y el propietario, es más estrecha que en aquellas normas relativas al don de la vaca [79]; observándolas, alimentándose de cebada y de boñiga de vaca y durmiendo en tierra, el rey Dharma [80] (la ley), Yudhisthira, héroe principal de la epopeya, se transforma en un «toro» entre los reyes. Durante tres días y tres noches el propietario de la vaca la imita y pone en práctica «los deseos de la vaca» [81]. Una noche de cada tres duerme con las vacas, en el suelo como ellas y, añade el comentarista «sin rascarse ni molestar a los piojos», identificándose así en una sola alma con ellas [82]. Una vez que ha entrado en el establo, llamándolas con nombres sagrados [83], añade: «la vaca es mi madre, el toro es mi padre, etc.». La primera frase la repetirá durante el acto de la donación. A continuación, veamos el momento solemne de la transferencia. Después de alabar a las vacas, el donante dice:

Lo que vosotros sois, yo soy, al haber adquirido en su día vuestra esencia, al daros. me doy yo [84] (verso 3676).

Y el donatario, al recibirla (haciendo el pratigrah*n*a) [85], dice:

Mudas (transmitidas) en espíritu, recibidas en espíritu, glorificadnos a los dos, vosotros que tenéis la forma de Soma (lunar) y de Ugra (solar) [86] (verso 3677).

---

[78] Verso 14 y ss., "la riqueza del brahmán mata igual que la vaca del brahmán (mata) *Nrga*", verso 3462 (= *ibid.*, 33) (cfr. 3519 = lect. 71, verso 36).

[79] *Anuç.*, lect. 77, 72, lect. 76. Estas normas están recogidas con un lujo de detalles increíble y seguramente teórico. El ritual se atribuye a una escuela determinada, la de *Brhaspati* (lect. 76). Dura tres días y tres noches antes del acto y tres días después; en algunas circunstancias llega a durar diez días (verso 3532 = lect. 71, 49; verso 3597 = 73, 40; 3517 = 71, 32).

[80] Vivía en un constante "don de vacas" *(gavam pradana)*, verso 3695 = lect. 76, verso 30.

[81] Se trata de una auténtica iniciación de las vacas al donante y del donante a las vacas; es una especie de misterio, *upanitesu gosu*, verso 3667 (= 76, verso 2).

[82] Al mismo tiempo es un ritual purificador, se libera de ese modo de los pecados (verso 3673 = lect. 76, verso 8).

[83] Sama*n*ga (que tiene todos los miembros), Bahula (grande, gordo), verso 3670 (cfr. verso 6042, las vacas dicen: "Bahula, Sama*n*ga. "No tienes miedo, eres osado, eres buen amigo." La epopeya no olvida mencionar que sus nombres son los de *Veda*, de la *Çruti*. Los nombres sagrados se encuentran en *Atharvaveda*, V, 4, 18, versos 3 y 4

[84] Exactamente: "Donante de ti, yo soy donante de mí."

[85] "El acto de tomar", la palabra es rigurosamente equivalente a *accipere*, λαμβάνειν, *take*, etc.

[86] El ritual prevé que se puede ofrecer "vaca en pastel de sésamo o de mantequilla rancia" y también "vacas en oro o plata". En ese caso se consideran como auténticas vacas, cfr. 3523, 3839. Los ritos, sobre todo los de la transacción, están en ese caso más perfeccionados. A esas vacas se les da nombres rituales, uno de ellos quiere decir "la futura". La estancia con las vacas, "el voto de las vacas" se agrava todavía más.

Otros principios del derecho brahmánico nos recuerdan también algunas de las costumbres polinésicas, melanésicas y americanas que hemos descrito. La forma de recibir los dones es muy semejante. El brahmán está dotado de un orgullo invencible. Se niega a tener cualquier tipo de relación con el mercado, incluso no debe aceptar lo que salga de él [87]. En una economía nacional de ciudades, mercados y dinero, el brahmán permanece fiel a la economía y a la moral de los viejos pastores hindú-iraníes y a la de los agricultores aborígenes de las llanuras. Conserva incluso la actitud digna del noble [88] a quien se le ofende regalándole [89]. Dos de las «lecturas» del Maha*bh*a*r*ata cuentan cómo los siete *rs*i, los grandes Adivinos y su grupo, en tiempos de penuria, cuando iban a comerse el cuerpo del hijo del rey Çibi se negaron a aceptar los grandes regalos e incluso los hijos de oro que les ofrecía el rey Çavya V*rs*adarbha, diciéndole:

Oh rey, recibir de reyes es de mieles al principio, pero es un veneno al final (v. 4459 = lect. 93, v. 34).

Y a continuación hay dos series de imprecaciones. Tal historia es incluso cómica. Esta casta que vive de los dones, pretende rehusarlos [90], transigiendo después y aceptando sólo aquellos que se les ha ofrecido espontáneamente [91]. Hacen grandes listas [92] diciendo de quiénes pueden recibir, en qué circunstancias y qué cosas [93] se pueden aceptar, admitiendo todo en caso de hambre [94] a condición, bien es verdad, de ligeras expiaciones [95].

Esto se debe, a que la relación que los dones crean entre el donante y el donatario, es demasiado estrecha para ambos. Como en los demás sistemas que ya hemos estudiado, e incluso más, el uno queda demasiado ligado al otro. El donatario queda a expensas del donante [96] y es por esto que el brahman no debe «aceptar», cuanto menos pedir al rey. Divinidad entre las divinidades, es superior al rey y dejaría de serlo si hiciera otra cosa que tomar. Por otra parte, de parte del rey importa tanto la forma de dar como lo que da [97].

---

87 *Ap. Dh.* su., 1, 17 y 14. MANU, X, 86-95. El brahmán puede vender lo que no ha comprado. Cfr. *Ap. Oh.* su., 1, 19, 11.

88 Cfr. anterior pág. 51, núm. 2, pág. 66, núm. 2, Melanesia, Polinesia; pág. 1 (Germania); pág. 157, núm. 1; *Ap. Dh.* su., 1, 18, 1; *Gautama Dh.* su., XVII, 3.

89 Cfr. *Anuç.*, lect. 93 y 94.

90 *Ap. Dh.* su., 1, 19 y 13, 3 donde se cita Ka*n*va, otra escuela brahmánica.

91 MANU, IV, pág. 233.

92 *Gautama Dh.* su., XVII, 6, 7; MANU, IV, 253. Lista de gentes de quienes el brahmán no puede aceptar, *Guatama*, XVII, 17; cfr. MANU, IV, 215 a 217.

93 Lista de cosas que no se deben aceptar. *Ap.*, 1, 18, 1; *Gautama*, XVII; cfr. MANU, IV, 247 a 250.

94 V. la lect. 136 del *Anuç.* Cfr. MANU, IV, pág. 250; X, págs. 101-2; *Ap. Dh*, su., 1, 18, 5-8; 14-15; *Gaut.*, VII, 4, 5.

95 *Bandh. Dh.* su., 11, 5, 8; IV, 2, 5. La recitación de los t*a*rats*a*mand*i* = *Rigveda*, IX, 58.

96 "La energía y el esplendor de los sabios quedan eclipsados por el hecho de aceptar" (acepten, tomen). "De quienes no quieren aceptar cuídate, ¡oh rey!" *Anuç.* (v. 2164 = lect. 35, verso 34).

97 *Gautama*, XVII, 19, 12 y ss.; *Ap.* I, 17, 2. Fórmula de la etiqueta del don, MANU, VII, pág. 86.

El don es, por lo tanto, al mismo tiempo lo que hay que hacer, lo que hay que recibir y aquello que, sin embargo, es peligroso aceptar. Esto se debe a que la cosa que se da crea una relación bilateral e irrevocable, sobre todo en aquellos casos en que los dones son alimentos. El donatario depende del estado de ánimo del donante [98] e incluso cada uno depende del otro. También está prohibido comer en casa del enemigo [99] y como ésta, se toman mil otras precauciones primitivas. Los códigos y epopeyas se repiten, como sólo saben repetirse los literatos hindúes, sobre el tema de que los dones, donantes y cosas que se dan son términos a considerar [100] con precaución y escrúpulos, de tal manera que no se cometa ninguna falta en la forma de dar o recibir. Esto es lo obligado, no ocurre como en el mercado donde objetivamente por un precio se adquiere una cosa. Nada queda fuera de esta moral [101]: contratos, alianzas, transmisiones de bienes, relaciones creadas por la transmisión de esos bienes, todo queda sujeto a esta moral económica; la naturaleza y la intención de los contratantes, la naturaleza de la cosa que se da, son inseparables [102]. El poeta jurista ha sabido expresar lo que nosotros queremos decir:

No hay más que una rueda (que gira siempre en la misma dirección) [103].

III. DERECHO GERMANICO

(LA PRENDA Y EL DON)

Aunque las sociedades germánicas no hayan conservado restos tan antiguos y completos [104] de su teoría de los dones, han tenido, sin embargo,

---

[98] Krodho hanti yad d*ana*m. "La cólera mata el don", *Anuç.*, 3638 = lect. 75, verso 16.

[99] *Ap.* II, 6, 19; cfr. MANU, III, 5, 8, con una interpretación teológica absurda: en ese caso "se come la falta de su huésped". Esta interpretación se refiere a la prohibición general que las leyes han hecho a los brahmanes de ejercer uno de sus oficios fundamentales, que todavía hoy ejercen y que se considera que no deben ejercer: comedores de pecados. En cualquier caso, lo que eso quiere decir es que la donación no tendrá buenas consecuencias para ninguno de los dos contratantes.

[100] Se renace en la otra vida con la naturaleza de quienes aceptaron alimentos, o de aquellos de quienes se tiene alimentos en el estómago, o con la de los mismos alimentos.

[101] La teoría ha quedado resumida en una lectura que parece reciente. *Anuc.*, 131, bajo el título expreso de *danadharma* (verso 3 = 6278): "que dones, a quién, cuándo, por quién". Es ahí donde se exponen maravillosamente los cinco motivos del don: el deber, cuando se da a los brahmanes espontáneamente; el interés ("me da, me ha dado y me dará"); el temor ("no le pertenezco, él no me pertenece, podría hacerme daño"), el amor ("le quiero, él me quiere"), "y da sin tardar"; la piedad ("es pobre y se contenta con poco"). V. también lect. 37.

[102] Habrá también ocasión de estudiar el ritual con el cual se purifica la cosa que se da, pero que es también un medio para desligarla de quien la da. Se la riega de agua con la ayuda de una brizna de hierba (para la comida, v. *Gaut.*, V, 21, 18 y 19; *Ap.*, II, 9, 8. Cfr. el agua que purifica de la deuda; *Anuc.*, lect. 69, verso 21 y comentarios de Prâtap *(ad locum*, pág. 313).

[103] Verso 5834.

[104] Los hechos se han conocido a través de monumentos tardíos. La redacción de los cantos del Edda es posterior a la conversión de los escandinavos al cristianismo.

un sistema de cambio bajo la forma de dones, entregados voluntaria y obligatoriamente, muy desarrollado, tanto, que hay pocos que sean tan típicos.

Durante mucho tiempo, la civilización germánica ha carecido de mercados [105], conservando una forma fundamentalmente feudal y campesina, para la cual la noción e incluso la palabra de precio, de compra y de venta parece ser de origen reciente [106]. Con anterioridad desarrolló ampliamente el sistema de potlatch y en especial el de los dones. En la medida y ésta es considerable, en que los clanes dentro de las tribus, las grandes familias dentro de los clanes [107], en que las mismas tribus entre sí y los jefes y reyes dentro del grupo de los jefes y reyes vivían moral y económicamente fuera del círculo cerrado del grupo familiar, se comunicaban, ayudaban y aliaban por medio de los dones y de la alianza, haciendo uso de prendas y rehenes, de fiestas y de regalos, lo más grande posibles. Ya hemos visto antes la lista de regalos que hemos sacado del *Havamal*. A este bello pasaje del Edda hemos de añadir tres hechos.

No se ha llevado a cabo todavía un profundo estudio del amplio vocabulario alemán derivado de las palabras *geben* y *gaben* [108], que es numerosísimo: *Ausgabe, Algabe, Hingabe, Tiesgabe, Morgengabe*, la curiosa *Trostgabe* (precio de consolación), *vorgeben, vergeben* (derrochar y perdonar), *widergeben* y *wiedergeben*; el estudio de *gift, Mitgift*, etc., y el de las instituciones designadas por estos nombres está también por hacer [109]. Sin embargo, Richard Meyer, en un precioso trabajo sobre el

---

El momento de la tradición puede ser muy diferente del de su redacción, además de que la edad de la forma conocida más antigua de la tradición puede ser diferente a la de la institución. Hay dos principios críticos que la crítica no debe nunca olvidar.

En especie no hay peligro de hacer uso de unos hechos. Parte de los dones que ocupan un lugar predominante en el derecho que describimos, forman parte de las primeras instituciones que nos han sido confirmadas por los germanos. Tácito nos describe dos especies: los dones por razón de matrimonio y la forma en que éstos vuelven a la familia de los donantes (*Germania*, XVIII, en un corto capítulo del que volveremos a ocuparnos) y los dones nobles, sobre todo los del jefe o hechos a los jefes (*Germania*, XV). Si estas costumbres se han conservado durante tanto tiempo, que todavía podemos encontrar rastros de ellas, se debe a su solidez y a que se arraigaron en el alma germánica.

[105] V. SCHRADER, y las referencias que él indica, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, s. v. *Markt, Kauf*.

[106] Es sabido que la palabra *Kauf* y sus derivados vienen de la palabra latina *caupo*, mercader. Es sabido la incertidumbre sobre el sentido de las palabras *leihen, lehnen, lohn, bürgen, borgen*, etc., que demuestra que su uso técnico es moderno.

[107] No nos planteamos aquí la cuestión de la *geschlossene Hauswirtshaft*, de la economía cerrada, de Bücher, *Entstenhung der Volkswirtschaft*. A nuestro parecer es un problema mal planteado. Cuando hay dos clanes en una sociedad, necesariamente contratan entre sí, cambiando al mismo tiempo que sus mujeres (exogmia) sus ritos, sus bienes, al menos en determinados momentos del año o de su vida. El resto del tiempo, la familia, generalmente muy cerrada, vive encerrada en sí misma, aunque nunca ha vivido siempre así.

[108] V. esas palabras en el Kluge y en los demás diccionarios etimológicos de las diferentes lenguas germanas. V. VON AMIRA, sobre *Abgabe, Ausgabe, Morgengabe* (*Hdb.* de HERMANN PAUL, págs. citadas en el índice).

[109] Los mejores trabajos siguen siendo los de J. GRIMM, *Schenken und geben Kleine Schriften*, II, pág. 174, y BRUNNER, *Deutsche Recht sbegriffe besch. Eigentum*. V. también GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer*, 1, pág. 246, cfr. pág. 297, sobre *Bete = Gabe*. Es inútil la hipótesis según la cual se ha pasado del don sin condición al don obliga-

folklore [110], ha descrito admirablemente el sistema de presentes y regalos, incluida la obligación de devolver, y su importancia dentro de la tradición y el folklore; de él sólo retendremos, por el momento, las consideraciones relativas a la fuerza de la relación obligatoria, la *Angebinde,* que da lugar al cambio, al ofrecimiento, a la aceptación de ese ofrecimiento y a la obligación de devolver.

Hay otra institución que ha persistido hasta hace poco tiempo, se conserva todavía en la moral y en la costumbre económica de los pueblos alemanes y tiene una extraordinaria importancia desde el punto de vista económico; es ésta la *gaben* [111], equivalente exacto del *adanam* hindú. Con ocasión del bautismo, de la comunión, de los esponsales y del matrimonio, los invitados que a veces son todo el pueblo, después del banquete de bodas, o el día antes o el día después (*guldentag*), entregan los regalos de boda, cuyo valor generalmente supera con mucho los gastos de la boda. En algunas regiones alemanas, este *gaben* constituye la dote de la novia, se le entrega la mañana de la boda y se conoce con el nombre de *Morgengabe.* En algunos sitios, la generosidad de estos dones es garantía de la fertilidad del nuevo matrimonio [112]. También son de gran importancia los regalos con los que se comienza el noviazgo o los que los padrinos o madrinas regalan a sus ahijados con objeto de recompensarles o ayudarles (*Helfete*). El tema de la invitación, de la maldición de quienes no han sido invitados y de la bendición y generosidad de los invitados, especialmente cuando éstos son hadas, se repite todavía en nuestras costumbres, cuentos o leyendas.

Hay otra institución que tiene el mismo origen, es la de la necesidad de una garantía en todos los tipos de contratos germánicos [113]. La palabra gaje tiene su origen en la de *wadium* (e inglesa *wage,* salario); Huvelin [114] ha demostrado que la *wadium* germánica [115] servía de medio para compren-

torio e inútil, siempre ha habido los dos tipos de dones, y, sobre todo, sus caracteres han estado siempre mezclados en derecho germánico.

[110] Zur geschichte des Schenkens, *Steinhausen Zeitschr. f. Kutfurgesch,* V, páginas 18 y ss.

[111] V. Em. MEYER, *Deutsche Volkskunde,* págs. 115, 168, 181, 183, etc. Se pueden consultar sobre este tema todos los manuales de folklore germánico (Wuttke, etc.).

[112] Encontramos aquí otra respuesta a la cuestión planteada (v. anteriormente) por VAN OSSENBRUGGEN, sobre la naturaleza mágica y jurídica del "precio de la novia". V. sobre este tema la notable teoría de las relaciones entre las diversas prestaciones hechas a los esposos y por los esposos en Marruecos en WESTERMARCK, *Mariage ceremonies in Marocco,* pág. 361 y ss., así como las partes del libro citadas.

[113] No confundimos a continuación las prendas con las arras aunque éstas, de origen semítico, como su nombre indica en griego y en latín, hayan sido conocidas recientemente en el derecho germánico y en el nuestro. En algunas costumbres se confunden con los antiguos dones y, por ejem.: el *Hanagel* se dice *Harren* en algunos dialectos del Tirol.

Dejamos también la labor de demostrar la importancia de la noción de prenda en materia matrimonial, nos limitamos a señalar que en los dialectos germánicos el "precio de compra" lleva los nombres de *Pfand, Wetten, Trugge* y *Ehethaler.*

[114] *Année Sociologique,* IX, págs. 29 y ss. Cfr. KOVALEWSKI, *Coutume contemporaine et Loi ancienne,* págs. 111 y ss.

[115] Sobre el *wadium* germánico se puede consultar: THÉVENIN, "Contribution à l'étude du droit germanique", *Nouvelle Revue Hist. du Droit,* IV, pág. 72. GRIMM,

der las relaciones contractuales y que tenía una cierta equivalencia con el *nexum* romano. En efecto, tal y como Huvelin lo ha interpretado, una vez aceptada la prenda, los contratantes del derecho germánico pueden actuar el uno sobre el otro, ya que una parte posee una cosa que era del otro, y la parte contraria, al haber sido propietaria de esa cosa, puede haberla encantado; con frecuencia cada una de las partes conserva la mitad de la prenda que ha sido dividida a mitad con anterioridad. A esta explicación se puede yuxtaponer otra, la sanción mágica puede intervenir pero no es el único lazo, la misma cosa que se da como prenda constituye en sí misma un lazo de unión. En primer lugar la garantía es obligatoria. En el derecho germánico todo contrato, compra o venta, préstamo o depósito, exige una restitución de prenda o garantía; se entrega al otro contratante un objeto, generalmente de poco precio, como por ejèmplo un guante, una moneda (Treugeld), un cuchillo—en Francia a veces unos alfileres—que se devuelven una vez que se ha pagado la cosa objeto del contrato. Huvelin señala ya, que la cosa suele ser de poco precio y generalmente personal, y relaciona razonadamente este hecho con el tema del «gage de vie», de la «life-token» [116]. La cosa que se transmite está cargada del individualismo del donante y el hecho de que esté en manos del donatario, lleva al contratante a ejecutar el contrato, liberándose al volver a comprar la cosa garante. El *nexum* del contrato reside pues, en esa cosa y no sólo en los actos mágicos o en las formas solemnes del contrato: palabras, juramentos, ritos o apretones de manos; reside ahí, como también en los escritos, en los «actos» de valor mágico, en las «tailles» de las cuales cada uno guarda una parte, en las comidas en común, los cuales permiten que cada uno participe de la esencia del otro.

Dos elementos de la *wadiatio* ponen de manifiesto esta fuerza de la cosa. En primer lugar, la garantía no sólo obliga y vincula, sino que también compromete el honor [117], la autoridad y el «mana» de quien la entrega [118], el cual queda en una situación de inferioridad en tanto no se libere de su compromiso-apuesta. La palabra *wette, wetten* [119] que traduce el *wadium* legal significa tanto «apuesta» como «garantía»; más que un medio de obligar al deudor es el precio de un concurso y la sanción de un desafío. Mientras el contrato no queda terminado, el deudor queda como el que pierde en un desafío, como el segundo en una carrera, perdiendo más que lo que compromete y más de lo que tendrá que pagar, sin contar que se expone a perder lo que recibió, ya que su propietario podrá qui-

---

Deutsche Rechtsalt, 1, págs. 209 a 213. AMIRA, *Obligationen Recht*. Von AMIRA, en *Hdb*., de HERMANN PAUL, I, págs. 254 y 248. Sobre la *wadiatio*, cfr. DAVY, *Année Soc.*, XII, págs. 522 y ss.

[116] HUVELIN, pág. 31.

[117] BRISSAUD, *Manuel d'Histoire du Droit français*, 1904, pág. 1381.

[118] HUVELIN, pág. 31, n.º 4, interpreta este hecho exclusivamente por la degeneración del rito mágico primitivo que se transforma en un simple tema de moralidad. Esta interpretación es parcial e inútil y no es exclusiva del que proponemos.

[119] Sobre el parentesco de las palabras *Wette, Wedding*, volveremos a ocuparnos. La anfibología del desafío y del contrato queda señalada también en nuestras lenguas, por ejem.: *desafiarse* y *desafiar*.

társelo mientras no recupere la garantía que le dio. El segundo elemento pone de manifiesto el peligro que existe al recibir la garantía, ya que no sólo se compromete quien da, sino también quien recibe. Al igual que el donatario de Trobiand, queda desafiado por la cosa que se le da. Cuando es una *festuca notata* [120] cargada de caracteres rúnicos y de entalles, se le lanza a los pies [121], cuando es una talla de la cual guarda o no guarda una parte, la recibe en la tierra o en su seno (*in laisum*) pero no en la mano. El ritual adopta la forma del desafío y de la desconfianza y expresa una y otra. En inglés, todavía hoy, *throw the gage* equivale a *throw the gauntlet,* porque la garantía, como la cosa que se entrega, tiene peligro para los dos «correspondientes».

Pasemos ahora al tercer hecho. En ningún sitio queda más de relieve el peligro que representa la cosa que se da o que se transmite, que en el antiguo derecho y lenguas germánicas, lo cual explica el doble sentido de la palabra *gift,* dentro de estas lenguas, palabra que por un lado significa don y por el otro veneno. Ya hemos estudiado en otra ocasión el desarrollo semántico de esta palabra [122]. El tema del don funesto, del regalo o del bien que se transforma en veneno, es fundamental dentro del folklore germánico. El oro del Rhin es funesto para quien lo conquista, la copa de Hagen es fúnebre para quien bebe en ella; hay mil cuentos e historias germánicas y célticas de este tipo. Vamos a citar únicamente la estrofa con la que el héroe del Edda [123], Hreimar, responde a la maldición de Loki:

Hiciste regalos,
Pero no los hiciste con amor,

---

[120] HUVELIN, pág. 36, n.º 4.

[121] Sobre la *festuca notata,* v. HEUSLER, *Institutionem,* I, págs. 76 y ss.; HUVELIN, pág. 33, creemos ha olvidado el uso de las tallas.

[122] Gift, gift, *Mélanges Ch. Andler,* Strasbourg, 1924. Se nos ha preguntado por qué no hemos estudiado la etimología de *gift,* traducción del latín *dosis,* transcripción a su vez del griego δόσισ, dosis, dosis de veneno. Esa etimología hace suponer que los dialectos alemanes han reservado un nombre culto para una cosa de uso vulgar, lo cual no es la norma semántica ordinaria. Habría también que explicar por qué se ha elegido la palabra gift para traducción, así como el tabú lingüístico inverso que ha pesado sobre el sentido "don" de esa palabra, en algunas lenguas germánicas. El uso latino y sobre todo griego de la palabra *dosis,* en el sentido de veneno, demuestra que también en la antigüedad hubo asociaciones de ideas y normas morales del tipo de las que describimos.

Hemos relacionado la incertidumbre de sentido de *gift* con la del latín *venenum,* con la de φίλτρον y con la de φάρμακου Habría también que relacionarla (BREAL, *Mélanges de la Société linguistique,* t. III, pág. 410) con *venia, venus, venenum, de vanati* (sánscrito, dar gusto) y *gewinnew, win* (ganar).

Hay que corregir también un error de cita. Aulugellio ha hablado muy bien sobre esas palabras, pero no es él quien cita a HOMERO *(Odyssée,* IV, pág. 266), es GAYO, el jurista, en su libro sobre las *Doce Tablas (Digesto,* L, XVI, *De verb. signif.* 236).

[123] Reginsmal, 7. Los Dioses mataron a Otr, hijo de Hreidmar, viéndose obligados a redimirse cubriendo de oro amontonado la piel de Otr; el dios Loki maldijo ese oro y Hreidmar responde con la estrofa citada. Esta indicación la hemos recibido de Maurice Cahen, que señala, respecto al verso 3: "con el alma bien dispuesta" es la traducción clásica: *af heilom hug.,* significa en realidad "con una disposición de espíritu que trae suerte".

No los diste de corazón,
Por ello la vida te sera arrebatada,
Si hubiera yo sabido antes el peligro.

DERECHO CELTA

Hay otra familia de sociedades indoeuropeas, la de los pueblos celtas, que sin lugar a duda ha conocido estas instituciones. Huber y yo hemos empezado ya a demostrar este aserto [124].

DERECHO CHINO

Por último, una gran civilización, la china, ha conservado de sus tiempos primitivos, precisamente el principio que nos interesa, reconociendo la relación indisoluble de la cosa con su primer propietario. Incluso hoy, el individuo que ha vendido uno de sus bienes [125], aunque éste sea mueble, conserva durante toda su vida una especie de derecho «a llorar su bien» frente al comprador. El padre Hoang ha recogido algunos modelos de estos «billetes de derecho a lloro» que entrega el vendedor al comprador [126]. Es una especie de derecho a perseguir la cosa, mezclada con un derecho a perseguir la persona, que el vendedor conserva mucho tiempo después que la cosa pertenezca definitivamente a otros patrimonios y mucho después que hayan sido ejecutados los términos del contrato «irrevocable». Debido a la cosa que se transmite, aunque ésta sea fungible, la alianza contraída no es momentánea y los contratantes quedan en una perpetua dependencia.

Para la moral annamita es peligroso aceptar un regalo. Westermarck [127], que es quien ha señalado este hecho, se ha dado cuenta de la importancia que reviste.

---

[124] El trabajo sobre *Le Suicide du chef gaulois* con notas de HUBERT, aparecerá en el próximo número de la *Revue Celtique.*

[125] El Derecho chino sobre los inmuebles, como el Derecho germánico y como nuestro antiguo Derecho, conocen la venta con pacto de retroventa y los derechos que tienen los parientes—contados con amplitud—de comprar los bienes que no debieron haber salido de la herencia, lo que se llama retracto de linaje. V. HOANG (variedades sinológicas), *Notions techniques sur la propiété en Chine,* 1897, págs. 8 y 9; no damos importancia a ese dato, la venta definitiva del suelo es tan reciente en la historia humana y especialmente en China ha estado siempre tan sometida a restricciones, hasta en el Derecho romano y en nuestros antiguos Derechos germánico y francés, nacidos del comunismo doméstico y de la profunda vinculación de la familia al suelo y del suelo a la familia, que su demostración hubiera sido demasiado fácil, ya que la familia es la casa y la tierra y es normal que la tierra escape al derecho y economía del capital. De hecho las antiguas y nuevas leyes sobre la "homestead" y las leyes francesas más recientes sobre los "bienes de familia inembargables" son restos de la antigua situación y un retorno hacia ella; nos referimos especialmente a los muebles.

[126] V. HOANG, *ibíd.,* págs. 10, 109, 133.

He recibido las indicaciones sobre este hecho de los señores Mestre y Granet que lo han constatado personalmente en China.

[127] *Origin... of the Moral ideas,* v. I, pág. 594. Westermarck se ha dado cuenta de que existía un problema del tipo del que nosotros estamos estudiando, pero sólo lo ha tratado desde el punto de vista de la hospitalidad. Hay que leer, sin embargo, sus importantes observaciones sobre la costumbre marroquí del *ar* (sacrificio forzoso del suplicante, *ibíd.,* pág. 386) y sobre el principio "Dios y los alimentos le pagarán" (expresiones notablemente idénticas a las del Derecho hindú). V. WESTERMARCK, *Marriage Ceremonies in Morocco,* pág. 365; cfr. *Anthr. Ess., E. B. Tylor,* págs. 373 y ss.

Capítulo IV

CONCLUSION

I. CONCLUSIONES MORALES

Es posible extender estas observaciones a nuestras propias sociedades.

Una parte importante de nuestra moral y de nuestra vida se ha estacionado en esa misma atmósfera, mezcla de dones, obligaciones y de libertad. Felizmente no está todavía todo clasificado en términos de compra y venta. Las cosas tienen todavía un valor sentimental además de su valor venal, si hubiera valores que se pudieran clasificar sólo como de este tipo. Tenemos otras morales además de la del mercader; todavía hay gentes y clases que se conservan en las costumbres de otros tiempos, costumbres a las que todos nos sometemos, al menos en algunas épocas o en algunas ocasiones del año.

Los dones que no se devuelven siguen transformando en inferior a quien los aceptó, sobre todo cuando se recibieron sin ánimo de devolverlos. No salimos del campo germánico si recordamos el curioso ensayo de Emerson, *On Gifts and Presents* [1]. La caridad, todavía hoy, es hiriente para quien la acepta [2], inclinándose todos los esfuerzos de nuestra moral por suprimir el patronazgo inconsciente e injurioso del rico «limosnero».

La invitación y los gestos amables han de devolverse. Vemos pues, sobre los hechos, los restos de ese fondo tradicional, de esos antiguos potlatch nobles, como también vemos aflorar los motivos fundamentales de la actividad humana; la emulación entre los individuos del mismo sexo [3], ese «fundamental imperatismo» de los hombres, fondo que por una parte es social y por otra animal y psicológico. En esta vida, aparte que es nuestra vida social, no podemos «quedar al margen» como todavía se dice entre nosotros. Hay que devolver más de lo que se recibió. La «vuelta» es siempre mayor y más cara. Así por ejemplo, esa familia aldeana de nuestra infancia, en Lorraine que vivían diariamente de forma muy modesta, arruinándose sin embargo por sus huéspedes, durante las fiestas patronales, bodas, comuniones o entierros. En esas ocasiones hay que ser «gran señor». Puede afirmarse que una parte considerable de nuestro pueblo se comporta así constantemente, gastando sin medida cuando se trata de sus huéspedes, fiestas o «aguinaldos».

---

[1] Ensayos, 2.ª serie, V.
[2] Cfr. Koran, Sourate II, 265; cfr. Kohler en *Jewish Encyclopaedia*, I, pág. 465.
[3] William James, *Principles of Psichology*, II, pág. 409.

Cuando se hace una invitación ha de aceptarse. Esta costumbre está todavía vigente en nuestras corporaciones liberales. Hace apenas cincuenta años y quizá todavía más recientemente, en algunas partes de Alemania y de Francia, el pueblo entero tomaba parte en el banquete de bodas; la abstención por parte de alguno era signo de mala suerte, de presagios y de envidias futuras. En Francia, todavía en muchos sitios, todo el mundo toma parte en la ceremonia. En la Provenza, con motivo de un nacimiento, cada uno lleva un huevo así como otros regalos simbólicos.

Las cosas que se venden tienen todavía un alma y todavía están perseguidas por sus antiguos dueños y ellas persiguen a éstos. En un valle de los Vosgos, en Cornimont, había una costumbre que ha perdurado hasta hace poco y que quizá se conserve todavía en algunas familias: para que los animales, que se habían comprado, olvidaran a sus antiguos dueños y perdieran la tentación de volver «a su casa», se hacía una cruz sobre el dintel de la puerta del establo, se guardaba el licor del vendedor y se les daba sal con la mano. En Raon-aux-Bois se les daba una tostada de mantequilla que se había dorado, dando tres vueltas sobre el fuego, ofreciéndosela con la mano derecha. Es verdad que se trata del ganado mayor, que forma parte de la familia, ya que el establo es parte de la casa. Hay otras costumbres francesas que ponen también de relieve esta necesidad de separar la cosa vendida del vendedor, así por ejemplo se golpea la cosa vendida, se azota al cordero que se vende, etc. [4].

Hay que decir que parte del derecho, del derecho de los industriales y de los comerciantes, está en conflicto con esta moral. Los prejuicios económicos del pueblo, los prejuicios de los productores, nacen de su deseo de seguir la cosa que han producido y de la profunda sensación de que su trabajo se revenda sin que ellos se beneficien de ello.

Los viejos principios actúan contra el rigor, la abstracción y la inhumanidad de los códigos. Desde este punto de vista, puede decirse que parte del derecho en gestación, así como las costumbres más recientes, vuelven ahora sus miras hacia ellos. Esta reacción contra la insensibilidad romana y sajona del régimen francés es muy sana y en ese sentido pueden interpretarse algunos de los nuevos principios y costumbres jurídicas.

Ha sido necesario el transcurso del tiempo para que se reconozca la propiedad artística, literaria y científica, más allá de la venta del manuscrito, de la primera máquina o de la obra del arte original. Las sociedades sólo tienen interés en reconocer a los herederos de un autor o de un inventor, bienhechor de la humanidad, unos derechos muy limitados sobre las cosas creadas por el causahabiente, proclamando en seguida, que son producto tanto del espíritu colectivo como del individual; todo el mundo desea que entre, cuanto antes, bajo el dominio público o dentro de la circulación general de riquezas. Sin embargo, el escándalo de las plus-

---

[4] KRUYT, *Koopen*, etc., cita hechos de este tipo en las islas Célebes, pág. 12. Cfr. *De Toradjas... Tijd. v. Ron. Batv. Gen.*, LXIII, 2; pág. 299, rito de entrada del Búfalo en el establo; pág. 296, ritual de la compra del perro que se compra miembro por miembro, parte por parte y sobre cuyos alimentos se escupe; pág. 281, el gato no se vende bajo ningún pretexto, pero se presta, etc...

valías de las pinturas, esculturas y objetos de arte durante la vida del artista o para sus herederos más inmediatos, ha inspirado la Ley francesa de septiembre de 1923 que otorga al artista y a sus causahabientes un derecho sobre las plusvalías sucesivas en las ventas sucesivas de sus obras [5].

La legislación francesa de seguridad social, ese socialismo estatal ya palpable, se inspira en el siguiente principio: el trabajador da su vida y su trabajo, por un lado a la colectividad y por otro a sus patrones; así, aunque tenga que colaborar en la obra de seguridad, quienes se han beneficiado de su trabajo, no quedan liberados por el pago del salario; el Estado, representante de la comunidad, le debe junto con sus patronos y su propia ayuda, una cierta seguridad en la vida, contra el paro, la enfermedad, la vejez y la muerte.

Una costumbre reciente, la de los Montepíos de ayuda familiar que los industriales franceses han desarrollado libre y rigurosamente en favor de los obreros cargados de hijos, responde espontáneamente a esta necesidad de responsabilizar a los individuos de sus cargas y de poner de manifiesto el grado de interés material y moral que estas cargas representan [6]. En Alemania y Bélgica funcionan asociaciones análogas también con mucho éxito. En Gran Bretaña, donde en estos tiempos, el paro afecta a millones de obreros, se está creando un movimiento en favor del seguro contra el paro que quedará organizado por corporaciones y será obligatorio. Las ciudades y el Estado están ya cansados de soportar estos gastos inmensos de cuyas causas son exclusivamente responsables la industria y las condiciones generales del mercado. Al mismo tiempo que economistas distinguidos y directores de empresa (Mr. Pybus, sir Lynden Macassey) propugnan el que sean las mismas empresas las que organicen sus Cajas de paro por medio de corporaciones, siendo ellas mismas las que se sacrifiquen, es decir, quieren, que los gastos de su seguridad obrera, de defensa contra la falta de trabajo, forme parte de los gastos generales de cada industria en particular.

Desde nuestro punto de vista esta moral y esta legislación responden no a una preocupación sino a un retorno al derecho [7]. Por un lado, entra

---

[5] Esta ley no está inspirada en el principio de ilegitimidad de los beneficios de los sucesivos detentadores. Se aplica poco.

La legislación soviética sobre la propiedad literaria y sus variaciones es un punto curioso a estudiar desde este mismo punto de vista: en primer lugar se ha nacionalizado todo, dándose cuenta luego que sólo dejaban al artista vivo, con lo cual no se creaban recursos suficientes para el monopolio nacional de la edición. Se restablecen entonces los derechos de autor, incluso para los clásicos más antiguos, los de dominio público y los de antes de las leyes mediocres que protegían, en Rusia, a los escritores. Se dice ahora que los soviéticos han adoptado una ley de inspiración moderna. En realidad, igual que nuestra moral, en estas materias, los soviéticos dudan y no saben qué derecho adoptar, el derecho de la persona o el de las cosas.

[6] Pirou sentó ya consideraciones de este tipo.

[7] No hace falta decir que no preconizamos ninguna destrucción. Los principios de derecho que presiden el mercado, la compra y la venta que son condición indispensable de la formación del capital, deben y pueden subsistir junto a los principios nuevos y a los antiguos.

Los moralistas y el legislador no deben, sin embargo, detenerse ante supuestos principios de derecho natural. Así, por ejemplo, la distinción entre derecho real y de-

en consideración la moral profesional y el derecho corporativo. Estas Cajas de compensación, estas Sociedades mutuas que los grupos industriales crean en favor de tal o de tal obra corporativa, carece de vicios desde el punto de vista de una moral pura, excepto en un punto: su gestión puramente patronal. Además son los grupos los que actúan: el Estado, los establecimientos públicos de asistencia, las Cajas de retiro y de ahorro, las Sociedades mutuas, los patronos y los asalariados, quedando asociados todos juntos por ejemplo, en la legislación social de Alemania y de Alsacia-Lorena, como mañana lo estarán en la seguridad social francesa. Volvemos pues, a una moral de grupos.

Por otra parte, el Estado y estos subgrupos, quieren ocuparse del individuo, la sociedad quiere volver a la célula social, busca crear en el individuo un estado de ánimo en que junto a los sentimientos de los derechos que posee, se den otros sentimientos más puros; el de caridad, de «servicio social», de solidaridad. El tema de los dones, de la libertad y la obligación de los dones, el de la liberalidad y el del interés en dar, vuelven a darse como motivo dominante, olvidado hacía mucho tiempo.

Pero no es suficiente comprobar estos hechos, es necesario crear una práctica, un precepto moral. No es suficiente decir que el derecho está en vías de liberarse de algunas abstracciones, como puede ser la distinción entre derecho personal y real, ni tampoco, que está en vías de añadir otros derechos al de la venta y el pago de servicios. Hay que añadir que esta revolución es saludable.

En primer lugar, volvemos y es necesario volver a las costumbres del «gasto noble». Es necesario, que al igual que en los países anglosajones y en otras sociedades contemporáneas sean salvajes o muy civilizadas, los ricos vuelvan—libres o por la fuerza—a considerarse como una especie de tesoreros de sus conciudadanos. Las civilizaciones antiguas, de la que la muestra es el resultado, tenían, unas el jubileo, otras las liturgias, coregias y triarquias, o las syssitias (comidas en común) y los gastos obligatorios del Edil y de las personalidades del consulado. Habría que remontarse a leyes de este tipo. Hay que además, tener una mayor preocupación por el individuo, por su vida, su salud y su educación—algo que por otra parte es rentable—, por su familia y por el porvenir de ésta. Hace falta una dosis mayor de buena fe, de sensibilidad y de generosidad en los contratos de prestación de servicios, de alquiler de inmuebles, en la venta de los productos necesarios, así como es preciso poner límite a los beneficios de la especulación y de la usura.

Sin embargo, es necesario que el individuo trabaje y se vea obligado a contar consigo, más que con los demás. Por otra parte, hace falta que defienda sus intereses, personal y colectivamente. El exceso de generosidad y el comunismo le serían dañinos, lo mismo que lo serían para nuestra

---

recho personal sólo ha de considerarse como una abstracción, como un extracto teórico de alguno de nuestros derechos; hay que mantenerla, pero relegándola a su debido lugar.

sociedad el egoísmo de nuestros contemporáneos o el individualismo de nuestras leyes. En el Maha*bha*rata un genio maléfico del bosque dice a un brahmán que daba demasiado y sin motivo: «Esta es la razón de que estés delgado y pálido.» Hay que evitar tanto la vida del monje como la de Shylock. La nueva moral ha de ser el resultado de una mezcla de realidad y de ideal. Hay que volver a lo antiguo, a lo elemental, volviendo a encontrar las motivaciones de vivir y de actuar que todavía practican muchas sociedades y clases, así por ejemplo: la satisfacción de dar en público, el placer de gastar generosamente en cosas de arte, el placer de la hospitalidad y de la fiesta privada o pública. La seguridad social, los cuidados de la mutualidad, de la cooperación, los del grupo profesional y los de todas las personas morales que el derecho inglés conoce con el nombre de «Friendley Societies», valen más que la simple seguridad personal que el noble garantiza a su amo, y más que la vida rastrera que permite el salario asignado por el patronato e incluso más, que el ahorro capitalista, que se asiente únicamente, sobre un crédito cambiante.

Es posible imaginarse lo que sería una sociedad presidida por estos principios. En las profesiones liberales de las grandes naciones funciona ya, en un cierto grado, una economía y una moral de este tipo. El honor, el desinterés, la solidaridad corporativa no son palabras vanas, ni contrarias a las necesidades del trabajo. Humanicemos también los otros grupos profesionales, perfeccionando más éstos y conseguiríamos un progreso que ya preconizaba Durkheim.

A nuestro parecer, haciendo esto se retornará a los fundamentos constantes del derecho, al principio que preside una vida social normal. No es de desear que el ciudadano sea ni demasiado bueno y demasiado subjetivo, ni demasiado insensible y demasiado realista. Es necesario que posea un sentido profundo de sí mismo, pero también de los demás, de la realidad social (¿es que acaso el fundamento de esta moral responde a otra realidad?). Es necesario que actúe contando consigo mismo, con los subgrupos y con toda la sociedad. Esta moral es eterna y la misma, tanto para las sociedades más desarrolladas, como para las de un futuro próximo, y para aquéllas lo más retrasadas que se pueda imaginar. No hablamos ya de términos legales, hablamos de hombres porque son ellos, es la sociedad, son los sentimientos del hombre de carne y hueso los que han actuado siempre en todas partes.

Vayamos ahora a la prueba. El sistema que proponemos denominar sistema de prestaciones totales, de clan a clan—aquel en que los individuos y los grupos cambian todo entre ellos—constituye el más antiguo sistema económico y legal que se pueda imaginar y comprobar. Constituye el trasfondo sobre el que se ha creado la moral del don-cambio. Guardando las diferencias, es exactamente hacia ese tipo de sistema, hacia el que deberían moverse nuestras sociedades. Con objeto de poder comprender esas antiguas fases del derecho, veamos a continuación dos ejemplos tomados de sociedades profundamente diferentes.

En un corroborado (danza pública dramática) de Pine Mountain [8] (centro oriental de Queensland), cada individuo, cuando llega su turno, entra en el círculo sagrado, llevando en una mano el propulsor de lanzas, dejando la otra detrás, en la espalda; después lanza su arma a un círculo, al otro extremo del lugar de la danza, al mismo tiempo que grita el lugar de su origen; así por ejemplo: «Kunyan es mi comarca» [9], se detiene un momento durante el cual sus amigos «ponen un regalo», una lanza, un boomerang u otra arma, en su otra mano. «El guerrero valiente puede llegar a recibir mucho más de lo que cabe en la otra mano, sobre todo cuando hay jóvenes en edad de matrimonio» [10].

En la tribu de los Winnebago (tribu siou), los jefes de clan dirigen a sus colegas [11], jefes de otros clanes, unos discursos muy caracteristicos, modelo de este tipo de cortesía [12] extendido por todas las civilizaciones indias de América del Norte. Con ocasión de la fiesta del clan, cada clan cocina los alimentos y prepara el tabaco para los representantes de los otros clanes. Veamos como ejemplo, un fragmento de los discursos del jefe del clan de las serpientes [13]: «Os saludo; está bien, ¿cómo podría decir de otro modo? Soy un pobre hombre sin ningún valor y vosotros os habéis acordado de mí; está bien... Habéis pensado en los espíritus y habéis venido a estar conmigo... Ahora llenaremos vuestros platos y os saludo una vez más, porque vosotros, humanos, vais a ocupar el lugar de los espíritus, etc.» Una vez que todos han comido y que se han hecho en el fuego las ofrendas de tabaco, el jefe dice la fórmula final que recoge el efecto moral de la fiesta, de sus prestaciones: «Os doy las gracias y os estoy reconocido de haber venido a sentaros aquí. Me habéis dado valor... La bendición de vuestros abuelos (que tuvieron relaciones y de quienes vostros sois su encarnación) es semejante a la de los espíritus. Me alegro de que hayáis tomado parte en mi fiesta, pues quiere decir que nuestros antepasados han dicho: "su vida es débil y sólo puede quedar fortalecida por el consejo de los valientes". Me habéis aconsejado y eso significa la vida para mí.»

De un extremo al otro de la evolución humana se ha dado una sola sabiduría. Adoptemos, pues como principio de nuestra vida, lo que ha sido y será siempre el principio: salir de sí mismo, dar, libre y obligatoriamente.

---

[8] ROTH, *Games, Bul. Ethn. Queensland*, pág. 23, n.º 28.

[9] El anuncio del nombre del clan del cual se viene es una costumbre general en el este australiano, ligada al sistema del honor y la virtud del nombre.

[10] Hecho curioso que permite creer que se contraen entonces, a través del cambio de regalos, compromisos matrimoniales.

[11] RADIN, Winnebago Tribe, *XXXVIIth Annual Report of the Bureau of american Ethnology*, págs. 320 y ss.

[12] V. art. Etiquette, *Handbook of American Indians*, de HODGE.

[13] P. 326, excepcionalmente dos de los jefes invitados son miembros del clan de la Serpiente.

Se puede comparar con los discursos de una fiesta funeraria (tabaco). Tlingit, SWANTON, "Tlingit Myths and Texts" (*Bull. of Am. Ethn.*, n.º 39), pág. 372.

No hay peligro de equivocarse. Un bello proverbio maorí dice:

Ko Maru Kai atu
Ko Maru Kai mai
Ka ngohe ngohe.

«Da tanto como recibes y te sentirás muy feliz»[14].

II. CONCLUSIONES SOCIOLOGICAS Y ECONOMICAS

Todos estos hechos, no sólo nos permiten aclarar nuestra moral y ordenar nuestro ideal, sino que desde su punto de vista, pueden analizarse con mayor profundidad los hechos económicos generales, e incluso facilitan los medios de encontrar los procedimientos de gestión aplicables a nuestras sociedades.

En varias ocasiones, hemos podido comprobar cómo esta economía del cambio-don, está lejos de poder incluirse dentro de los cuadros de la pretendida economía natural, del utilitarismo. Estos fenómenos tan importantes de la vida económica de los pueblos—digamos, para simplificar, que son representantes de la gran civilización neolítica—y la gran supervivencia de estas tradiciones en las sociedades próximas a nosotros, o dentro de nuestras propias costumbres, escapan a los esquemas que de ordinario dan los escasos economistas que se han ocupado de comparar los diversos tipos de economía existentes[15]. Añadimos pues, nuestras repetidas observaciones a las de Malinowski quien dedicó un trabajo a «hacer saltar» las doctrinas existentes sobre la economía «primitiva»[16]. Veamos a continuación una concatenación de hechos de base muy sólida:

La noción de valor actúa también en estas sociedades, se amasan grandes beneficios, de valor absoluto, que se malgastan con frecuencia, con un lujo relativamente enorme[17] y que no tiene nada de mercantil; hay signos de riqueza y una especie de monedas[18] que se utilizan en los cambios. Pero esta economía tan rica, está todavía llena de elementos religiosos; la moneda tiene todavía un poder mágico y está ligada a un clan o a un individuo[19]; las diversas actividades económicas, como por ejemplo el mercado, están impregnados de ritos y mitos, conservando un

[14] Rev. TAYLOR, "Te ika a Maui", *Old New Zealand*, pág. 130, prov. 42, traduce demasiado brevemente "give as well as take and all will be right", aunque la traducción literal es seguramente la siguiente: Tanto como Maru da, Maru acepta y esto está bien, bien. (Maru es el Dios de la Guerra y de la Justicia).

[15] BUCHER, *Entste hung der Volkswirtschaft* (2.ª ed.), pág. 73, se ha dado cuenta de estos fenómenos económicos aunque ha subestimado su importancia, reduciéndolos a la hospitalidad.

[16] *Argonauts*, págs. 167 y ss.; Primitive Economics, *Economic Journal*, marzo 1921. V. el prefacio de J. G. Frazer a Malinowski, *Arg.*

[17] Uno de los casos extremos que podemos citar es el del sacrificio de los perros entre los chukchee. Los propietarios de las mejores perreras destrozan toda la impedimenta de los trineos, viéndose obligados a comprarla de nuevo.

[18] V. anteriormente.

[19] Cfr. *supra*.

carácter ceremonial, obligatorio y eficaz [20], lleno de ritos y de derechos. Con este punto de vista, respondemos ya a la cuestión planteada por Durkheim a propósito del origen religioso de la noción de valor económico [21]. Estos hechos, responden igualmente a las múltiples cuestiones relativas a la forma y razón del mal denominado cambio, «del trueque», de la *permutatio* [22] de cosas útiles que según los prudentes latinos, seguidores en esto de Aristóteles [23], la economía histórica considera como el origen de la división del trabajo. Estas cosas útiles son bien diferentes de las que circulan en las sociedades de todo tipo. Los clanes, la edad y generalmente los sexos, a causa de las múltiples relaciones que hacen del contacto, están en un estado perpetuo de efervescencia económica, excitación que está poco apegada a la Terveno y que es mucho menos prosaica que nuestras compras y ventas, que nuestras prestaciones de servicios o nuestros juegos en Bolsa.

Nuestras conclusiones pueden llevarse mucho más lejos. Las nociones fundamentales de que hemos hecho uso se pueden utilizar y definir de muchas otras maneras. Los términos que hemos empleado: presente, regalo, don, no son demasiado exactos, pero no encontramos otros. Convendría pasar por el crisol, los conceptos de derecho y de economía que nos hemos dedicado a oponer; libertad y obligación; liberalidad, generosidad, lujo y ahorro, interés y utilidad. Unicamente podremos dar algunas indicaciones; tomemos, por ejemplo [24] los trobiandeños. La noción que les inspira los actos económicos que hemos descrito, es una noción compleja, que no es ni la de la prestación puramente libre y gratuita, ni la de la producción y del cambio puramente interesados en la utilidad. Es una especie de híbrido que se ha desarrollado allí.

Malinowski ha hecho un gran esfuerzo [25] para clasificar, desde el punto de vista de sus móviles, el interés o el desinterés, todos los tipos de transacciones que ha podido recoger entre los trobiandeños, ordenándolos entre el puro don y el puro trueque a continuación de un regateo [26]. En el fondo esta clasificación es inaplicable, pues según Malinowski, el tipo de don puro sería el que se da entre esposos [27], cuando precisamente, a nuestro parecer, uno de los hechos más importantes de los señalados por Ma-

---

[20] MALINOWSKI, *Arg.*, pág. 95. Cfr. Frazer, introducción al libro de Malinowski.

[21] *Formes élémentaires de la vie religieuse,* pág. 598, núm. 2.

[22] *Digesto,* XVIII; *De Contr. Emt.,* 1. Paulus explica los debates entre los prudentes romanos para saber si la "permutatio" era una venta. El pasaje es muy interesante, incluido el error que comete el sabio jurista en su interpretación de Homero, II, VII, 472 a 475: *oivioto* quiere decir comprar, aunque las monedas griegas eran el bronce, el hierro, las pieles, las vacas y los esclavos, cada uno con un valor determinado.

[23] *Pol.,* libro I, 1257 *a,* 10 y ss. Considérese la palabra μετεδοσις *ibíd.*, pág. 177.

[24] Podríamos también elegir la *sadaqa* árabe: limosna, precio de la prometida, justicia, impuesto. Cfr. anteriormente.

[25] *Argonauts,* pág. 177.

[26] Es curioso que en este caso no se produce una venta, ya que no hay cambio de *vaygu'a,* de monedas. El máximo desarrollo de la economía a que han llegado los trobians, no llega hasta el uso de monedas en los cambios.

[27] *Pure gift.*

linowski y que aclara profundamente las relaciones sexuales de la humanidad, es el relacionar el *mapula*[28], el pago «constante» del hombre a su mujer, con una especie de salario por los servicios sexuales prestados[29]. Igualmente los regalos a los jefes, son tributos, las distribuciones de alimentos (*sagali*) son indemnizaciones por trabajos o por ritos realizados por ejemplo, con ocasión de veladas funerarias[30]. En el fondo, esos dones ni son libres ni son realmente desinteresados; la mayoría son ya contraprestaciones, hechas no sólo para pagar un servicio o una cosa, sino también para mantener una relación beneficiosa[31] que no puede suspenderse, como es el caso de la alianza entre las tribus de pescadores[32] y las de agricultores o de alfareros. Este hecho es general, se da en los países maorís, tsimshian[33], etc. Vemos, pues, en qué reside la fuerza, a la vez mística y práctica, que liga al mismo tiempo que divide a los clanes, que divide su trabajo obligándoles al mismo tiempo al cambio. También en estas sociedades, el individuo y el grupo, o mejor el subgrupo han sentido el supremo derecho de negarse a aceptar el contrato y esto es lo que ha dado un aspecto de generosidad a la circulación de bienes, aunque, por otra parte, no tuvieran, normalmente, ni derecho ni interés para esta no aceptación. Esto es lo que emparenta nuestras sociedades con esas sociedades lejanas.

El empleo de la moneda sugiere otras reflexiones. Los *vaygu'a* de los trobiandeños, brazaletes y collares, al igual que los cobres del noroeste americano o los *wampun* iroqueses, son a un mismo tiempo riquezas, signos de riqueza[34], medios de cambio y de pago, así como cosas que hay que dar, es decir destruir, pero son también garantías ligadas a las personas que las utilizan y que les obligan. Por otra parte, como sirven de signos monetarios, hay interés en darlas para poder poseer otras de nuevo, transformándolas en mercancías o servicios que a su vez se transforman en monedas.

Se diría que el jefe trobiandeño o tsimshian actúa, marcando las diferencias, al modo del capitalista, que sabe deshacerse de su moneda en el

---

28 *Ibíd.*

29 La palabra se aplica a una especie de prostitución lícita con las jóvenes no casadas; cfr. *Arg.*, pág. 183.

30 Cfr. anteriormente. La palabra *sagali* (cfr. *hakavi)* quiere decir distribución.

31 Cfr. anteriormente, especialmente el don del *urigubu* al cuñado: productos de la cosecha a cambio de trabajo.

32 V. anteriormente *(wasi)*.

33 Maorí, v. anteriormente. La división de trabajo (y la forma en que funciona para la preparación de la fiesta entre los clanes tsimshian) ha quedado admirablemente descrita en un mito de potlatch, BOAS, "Tsimshian Mythology", *XXXIst Ann, Rep. Bur. Am. Ethn.*, págs. 274, 275; cfr. pág. 378. Ejemplos de este tipo podrían contarse sin número. Estas instituciones económicas existen efectivamente, incluso en sociedades infinitamente menos desarrolladas. V., por ejem., en Australia la notable situación de un grupo local poseedor de un yacimiento de ocre rojo. (AISTON y HORNE, *Savage Life in Central Australia*, Londres, 1924, págs. 81, 130).

34 V. anteriormente. La equivalencia en las lenguas germánicas de las palabras *token* y *seitchen* para designar la moneda en general, es resto de estas instituciones. El signo que la moneda es, el signo que lleva y la prenda, es una misma cosa, del mismo modo que es la firma de la persona la que pone en juego su responsabilidad.

momento adecuado, para volver a formar de nuevo, a continuación, su capital móvil. El interés y el desinterés explican en igual medida tanto esta forma de circulación de riquezas como la de la circulación arcaica de los signos de riqueza que les siguen.

Ni siquiera la pura destrucción de las riquezas corresponde a ese despego en que se podría interpretar. Los actos de grandeza tampoco están exentos de egoísmo. La forma puramente suntuaria, demasiado exagerada casi siempre, y con frecuencia puramente destructora del consumo, o de los bienes amasados durante mucho tiempo y entregados o destruidos de golpe, sobre todo cuando hay potlatch [35], da a estas instituciones un aire de puro gasto dispendioso, de una prodigalidad infantil. De hecho, no sólo se hacen desaparecer cosas útiles, ricos alimentos que se consumen en exceso, sino que a veces se destruyen por el placer de destruir los cobres y monedas pues los jefes tsimshian, tlingit o haïda, los lanzan al agua y los jefes kwakiult y los de sus tribus aliadas, los rompen. El motivo de estos dones, de estos consumos furiosos, de estas pérdidas y locas destrucciones de riquezas, no son, en ningún sentido, desinteresadas, sobre todo en las sociedades de potlatch. Por medio de estos dones se establece una jerarquía entre los jefes y sus vasallos, entre los vasallos y sus mantenedores. El dar es signo de superioridad, de ser más, de estar más alto, de *magister*; aceptar sin devolver o sin devolver más, es subordinarse, transformarse en cliente y servidor, hacerse pequeño, elegir lo más abajo (*minister*).

El ritual mágico del *kula* llamado *mwasila* [36] está lleno de fórmulas y signos que demuestran que el futuro contratante busca por encima de todo este beneficio, demostrar su superioridad social. Después de encantar la nuez de betel que va a usar con sus colegas y de encantar al jefe, a sus camaradas, sus puercos, sus collares, su cabeza y sus «aperturas», y todo lo que aportan, los *pari,* dones de apertura, etc., entonces, el mago canta, no sin exageración [37]:

Yo derribo la montaña, la montaña se mueve, la montaña se derrumba, etc. Mi hechizo llega hasta la cumbre de la montaña de Dobu... Mi canoa va a hundirse..., etcétera. Mi fama es como el trueno, mi paso es como el ruido que hacen los brujos al volar. Tudududu.

Ser el primero, el más guapo, el de más suerte, el más fuerte y más rico, eso es lo que se busca y se obtiene así. A continuación, el jefe con-

---

[35] V. DAVY, *Foi jurée,* pág. 344 y ss. DAVY *(Des clans aux Empires; Eléments de Sociologie,* I) ha exagerado la importancia de estos hechos. El potlatch es útil para crear una jerarquía, y la establece con frecuencia, pero no necesariamente. Las sociedades africanas, negras o bantú o no tienen potlatch, o lo tienen poco desarrollado o quizá lo han perdido y, sin embargo, tienen todas las formas posibles de organización política.

[36] *Arg.,* págs. 199 a 201; cfr. pág. 203.

[37] *Ibid.,* pág. 199. La palabra montaña designa en esa poesía, las islas de Entrecastillos. La canoa se hundirá bajo el peso de las mercancías obtenidas en el Kula. Cfr. otra fórmula, pág. 200, texto con comentarios, pág. 411; cfr. pág. 442, notable juego de palabras sobre "espumar". Cfr. fórmula, pág. 205; v. anteriormente.

firma su *mana,* distribuyendo entre sus vasallos y parientes lo que acaba de recibir. Mantiene su rango entre los jefes, dando brazaletes por collares, hospitalidad por las visitas, etc. En estos casos, la riqueza es tanto un medio de obtener prestigio como una cosa útil. Ahora bien, ¿estamos seguros de que no ocurre lo mismo entre nosotros y de que la riqueza no es el medio de dominar a los hombres?

Pasemos ahora por el juego de la prueba, la otra noción que hemos opuesto a la de don y de desinterés, la de interés, la de búsqueda individual de la utilidad. Tampoco ésta se desarrolla como nosotros pensamos. Si existe una motivación equivalente para sus dones y gastos entre los jefes trobiandeños, americanos o entre los clanes andamanes, etc., o la hubo entre los generales hindúes y los nobles germanos o celtas, sin duda, ésta no es la razón del mercader, del banquero o del capitalista. Para aquellas civilizaciones había un interés, pero distinto al de nuestros tiempos. Se atesoraba para gastar, para «obligar», para tener a «hombres sometidos». Por otra parte, se cambian cosas pero son cosas de lujo, adornos, vestidos, o cosas que se consumen inmediatamente, o fiestas. Se devuelve con usura, pero para humillar al primer donante y no sólo para recompensarle de la pérdida que le causa un «consumo diferido». Hay un interés, pero éste es sólo análogo al que, se dice, que hoy nos guía.

Entre la economía relativamente amorfa y desinteresada que se produce en el interior de esos subgrupos, y que regula la vida de los clanes australianos o de América del Norte (el Este y La Pradera), y la economía individual y de puro interés que han conocido nuestras sociedades, al menos en parte, desde que las poblaciones semíticas y griegas encontraron este tipo de economía, hay una serie inmensa de instituciones y de acontecimientos económicos, que no están dirigidos por el racionalismo económico, de que se hace tan fácilmente uso.

Incluso la palabra interés es de creación reciente, de origen técnico contable: *Interest,* del latín, que se escribía sobre los libros de cuentas, frente a las rentas que se habían de percibir. Para las morales antiguas, que son las más epicúreas, lo que se busca es el bien y el placer y no la utilidad material. Ha sido necesaria la victoria del racionalismo y del mercantilismo para que hayan entrado en vigor, elevándose a la categoría de principios, las nociones de beneficio y de interés. Se puede precisar la fecha—según Maudeville (*Fábula de las abejas*)—, del triunfo de la noción de interés individual. Solo muy difícilmente y por perífrasis, se pueden traducir estas palabras al latín, al griego o al árabe. Incluso los hombres que escribieron en sánscrito, que utilizaban la palabra *artha,* bastante análoga a nuestra idea del interés, tenían otra idea del interés, como también de las otras categorías de la acción. Los libros sagrados de la India clásica dividían las actividades humanas, según estuvieran movidas por la Ley (*dharma*), el interés (*artha*) o el deseo (*kama*), pero se trataba sobre todo del interés político, del de los reyes, brahmanes, minis-

tros o del interés del reino o de cada casta. La amplia literatura sobre los *nitiçastra* no es una literatura económica.

Son nuestras sociedades occidentales las que han hecho, muy recientemente, del hombre «un animal económico», pero todavía no somos todos seres de este tipo. En nuestras masas y nuestras élites, es costumbre normal el gasto puro e irracional y todavía es la característica de algunos fósiles de nuestra nobleza. El *homo economicus* no es nuestro antepasado, es nuestro porvenir, al igual que el hombre de la moral y del deber, al igual que el hombre de ciencia y de razón. El hombre, durante mucho tiempo ha sido otra cosa. Hace sólo poco tiempo que es una máquina complicada con una máquina de calcular.

Por otra parte, y afortunadamente, todavía estamos lejos de ese constante y glacial cálculo utilitario. Matizando profunda y estadísticamente, como lo ha hecho Halbwachs con las clases obreras, lo que es el consumo y el gasto de los occidentales de la clase media, ¿cuáles son las necesidades que satisfacemos y cuáles son las tendencias que satisfacemos, que no tienen como finalidad la utilidad? ¿Qué cantidad de su venta dedica o puede dedicar el hombre rico a su utilidad personal? ¿Sus gastos lujosos, en arte, en locuras, en servidores, no le hacen semejante a los nobles de otros tiempos o a los jefes bárbaros de quienes ya hemos descrito sus costumbres?

El que esté bien o no que ocurra así es otra cuestión. Quizá es saludable que existan otros medios de gastar o de cambiar que el puro gasto. Sin embargo, a nuestro parecer, no es en el cálculo de las necesidades individuales donde se encontrarán los métodos de la mejor economía. Creo, que debemos ser algo más que puros financieros, incluso cuando queramos desarrollar nuestra propia riqueza, sin por ello dejar de ser mejores contables y mejores gestores, la persecución de los fines individuales es fatal para los fines de paz del conjunto, para el ritmo de su trabajo y para sus goces y en definitiva para el propio individuo, por los efectos que sobre él recaen.

Como ya hemos visto, hay asociaciones de empresas capitalistas que buscan colectivamente reunir a sus empleados en grupos. Por otra parte, los grupos sindicalistas, tanto los de patronos como los de los asalariados, predican que defienden y representan el interés general con tanto entusiasmo como el interés individual de sus agrupados o de sus corporaciones.

Estos discursos están llenos de bellas metáforas; hay que constatar, sin embargo, que no sólo la moral y la filosofía, sino también la opinión y el arte económico comienzan a elevarse a ese nivel «social». Se sabe que no se puede hacer trabajar a los hombres si no están seguros de recibir fielmente un salario, por el trabajo que han realizado fielmente, y tanto para ellos como para los demás. El productor cambiario, sabe, como ha sabido siempre, pero ahora con más certeza, que él cambia algo más que un producto, algo más que un tiempo invertido en trabajar; sabe que da algo de sí mismo, su tiempo, su vida, quiere por lo tanto

verse recompensado, aunque sea moderadamente, por ese don. Negarle esta recompensa es incitarle a la pereza o a un rendimiento menor.

Quizá podríamos señalar una conclusión práctica y a la vez sociológica. La famosa Sourate LXIV, «mutua decepción» (Ultimo Juicio), entregado en la Meca a Mahoma, dice de Dios:

15. Vuestras riquezas y vuestros hijos son vuestra tentación, a pesar de que Dios tiene en reserva una recompensa magnífica.
16. Temed a Dios con todas vuestras fuerzas. Escuchad, obedeced y dar limosna (*sadaqa*) en vuestro propio interés. Aquel que se defienda de su avaricia será feliz.
17. Si hacéis a Dios un préstamo generoso, os devolverá el doble, y os perdonará, pues es agradecido y está lleno de longanimidad.
18. Conoce lo visible y lo invisible. Es poderoso y sabio.

Sustituid el nombre de Allah por el de la sociedad y el del grupo profesional, o unid los tres nombres si sois hombre religioso. Sustituid el concepto de limosna por el de cooperación, de trabajo o de una prestación hecha en favor de otro y poseeréis una idea bastante clara del arte económico que está en vías de crearse laboriosamente. Funciona ya dentro de algunos grupos económicos y en el ánimo de las masas, que poseen, mucho antes que sus dirigentes, el sentido de sus propios intereses, el del interés común.

Estudiando quizá estos extremos absurdos de la vida social llegaremos a aclarar un poco el camino que deben adoptar nuestras naciones, tanto en su moral como en su economía.

III. CONCLUSIONES DE SOCIOLOGIA GENERAL Y DE MORAL

Haremos a continuación unas breves consideraciones sobre el método que hemos seguido.

No es que queramos proponer este trabajo como modelo, pues está hecho de indicaciones, es incompleto y el análisis podría haberse llevado mucho más lejos[38]. En el fondo, no es sino una serie de cuestiones que planteamos a los historiadores, y etnógrafos; proponemos objetos de investigación más que resolver problemas y no damos una respuesta definitiva. Por el momento nos basta estar persuadidos de que investigando en esta dirección encontraremos numerosos datos.

Pero esto es así, porque en esta forma de tratar los problemas hay un principio de suerte que querríamos dejar de lado. Los hechos que hemos estudiado son todos, permítasenos la expresión, hechos sociales *totales*

[38] La zona en la que nuestras investigaciones hubieran dado mayor fruto en relación con las que hemos estudiado, es Micronesia. Existe allí un tipo de moneda y de contratos muy importante, especialmente en Yap y en las islas Palaos. En Indochina, sobre todo en Mon-Khmer, en Assam y entre los tibeto-birmanos, existen también instituciones de este tipo. Por último, los bereberes han desarrollado la costumbre de la *thaoussa* (v. WESTERMARCK, *Marriage ceremonias in Marocco.* V. índice s. v. *Present).* Doutté y Maunier, más competentes que nosotros, se han reservado el estudio de este hecho. El antiguo Derecho semítico, así como la costumbre de los beduinos aportarían también documentos de valor a este respecto.

o si se prefiere generales, pero nos gusta menos esta palabra. En algunos casos, ponen en juego a la totalidad de la sociedad y de sus instituciones (potlatch, clanes enfrentados, tribus que se visitan, etc.) en otros casos, sólo a un basto número de instituciones, sobre todo cuando los cambios y los contratos conciernen más especialmente a individuos.

Estos problemas son al mismo tiempo jurídicos, económicos, religiosos, e incluso estéticos y morfológicos, etc. Son jurídicos de derecho público y de derecho privado, de una moralidad organizada y difundida, estrictamente obligatorios o simplemente alabados y censurados. Son políticos y domésticos al mismo tiempo, afectando tanto a las clases sociales como a los clanes y a las familias. Son religiosos, de religión, estrictamente hablando, de magia, de animismo y de mentalidad religiosa difusa. Son económicos, porque la idea de valor, de utilidad, de interés, de lujo, de riqueza, de adquisición, de acumulación y por otra parte de consumo, de puro gasto, puramente suntuario, están presentes continuamente, aunque se entiendan con otro significado del de nuestros días. Por otra parte, estas instituciones tienen una vertiente estética importante de la que hemos hecho abstracción, intencionadamente, en este trabajo. Las danzas que se ejecutan alternativamente, los cantos y paradas de todo tipo, las representaciones dramáticas que se hace un grupo a otro grupo, un socio a otro; los objetos que se fabrican, que se usan, aquellos con los que adornan y se limpian, y aquellos que se reciben y transmiten con amor, en fin, todo cuanto se recibe con alegría y se ofrece con éxito, las mismas fiestas en que todos participan, todo, alimentos, objetos de servicio, incluso «el respeto» como dicen los tlingit, es causa de emoción estética, y no sólo de sentimientos de tipo moral o de interés [39]. Esto es válido no sólo para Melanesia sino también, y especialmente, para el sistema de potlatch del noroeste americano y todavía más, para la fiesta-mercado del mundo indoeuropeo [40]. Por último, son también fenómenos morfológicos pues todo tiene lugar durante las asambleas, ferias y mercados o al menos durante las fiestas que se celebran.

Todos estos actos suponen congregaciones cuya duración puede ser la estación de concentración social, como ocurre con el potlatch de invierno de los kwakiutl, o unas semanas como ocurre con las expediciones marítimas de los melanesios. Por otra parte, son necesarias carreteras o caminos, mares o lagos que sirvan para trasladarse pacíficamente. Las alianzas tribales, intertribales o internacionales, el *commercium* y el *connubium* son también necesarios [41].

Son pues, algo más que un tema, algo más que los elementos de unas

[39] V. el "ritual de la Belleza" en el "Kula" de Trobiand, MALINOWSKI, págs. 334 ss., 336. "Los compañeros nos ven, ven que somos bellos y nos lanzan sus *vaygu'a*. Cfr. THURNWALD sobre la costumbre del dinero como adorno, *Forschungen*, III, página 39; cfr. la expresión *Prachtbaum*, t. III, pág. 144, v. 6, v. 13; 156, v. 12; para designar a un hombre o mujer adornados con monedas. Otras veces al jefe se le da el nombre de "árbol", I, pág. 298, v. 3; otras veces el hombre adornado desprende un perfume, I, pág. 192, v. 7; v. 13 y 14.

[40] Mercados de prometidas; noción de fiesta; *feria*.

[41] Cfr. THURNWALD, *ibid.*, III, pág. 36.

instituciones o que una institución compleja, que un sistema de instituciones divididas por ejemplo en religión, derecho, economía etc. Son un «todo», sistemas sociales completos, cuyo funcionamiento hemos intentado descubrir. Hemos analizado estas sociedades en estado dinámico o fisiológico, no como si estuvieran fijas, estáticas o cadavéricas, sin descomponerlas ni disecarlas en normas de derecho, en mitos, en valores y en precio. Sólo al examinar el conjunto, hemos podido descubrir lo esencial, el movimiento del todo, su aspecto vivo, el instante veloz en que la sociedad y los hombres toman conciencia sentimental de sí mismos y de su situación vis a vis de los demás.

En esta observación concreta de la vida social, está el medio de encontrar nuevos hechos, que sólo ahora comenzamos a entrever. Nada es, a nuestro parecer, más urgente y fructífero que el estudio de los hechos sociales.

Tiene una doble ventaja. En primer lugar, tiene la ventaja de la generalidad, ya que estos hechos de funcionamiento general, tienen la oportunidad de ser más universales que las diversas instituciones o temas de esas instituciones, que quedan teñidos, más o menos accidentalmente, de un colorido local. Pero sobre todo, tiene la ventaja del realismo, ventaja que permite poder analizar las cosas sociales, en su concreción, como son en realidad. En las sociedades más que captar normas o ideas se captan hombres, grupos y sus comportamientos, observando sus movimientos, del mismo modo que en mecánica se observan las masas y los sistemas, y en el mar, los pulpos y las anémonas. Observamos a los hombres y las fuerzas móviles que se mueven dentro de su medio o en sus sentimientos.

Los historiadores objetan acertadamente a los sociólogos que hacen demasiadas abstracciones, separando los diversos elementos de las sociedades. Hay que hacer como ellos; observar los datos, y los datos en este caso son Roma, Atenas, el francés medio, el melanesio de esta isla o de esta otra, y no sus oraciones o el derecho en abstracto. Después de haberse visto obligados a dividir y abstraer, el sociólogo debe esforzarse ahora por recomponer el todo, y de este modo encontrarán datos fecundos y el modo de satisfacer a los psicólogos. Psicólogos que sienten profundamente su privilegio, sobre los psicopatólogos, pues tienen la certeza de estudiar lo concreto. Todos deberían estudiar y observar el comportamiento de seres totales y no divididos en facultades. Hay que imitarlos. El estudio de lo concreto, que es lo completo, es todavía más cautivante y explicador en sociología, pues el sociólogo observa las reacciones completas y complejas de un número indefinido de hombres, seres completos y complejos y, al mismo tiempo que describe lo que son, en su organismo y en su *psique,* describe el comportamiento de la masa y la psicosis correpondiente: sentimientos, ideas, deseos de la masa o de la sociedad organizada y de sus subgrupos. Observa también, los cuerpos y sus reacciones, de cuyas ideas y sentimiento son en general la interpretación y no el motivo. El principio y fin de la sociología es analizar todo el grupo y todos sus comportamientos. No hemos tenido tiempo de intentar comprender—hubiera signi-

ficado ampliar un tema restringido—, el trasfondo morfológico de los hechos que hemos recogido. Sin embargo, creemos útil indicar a título de ejemplo del método que seguimos, en qué dirección seguiríamos investigando.

Las sociedades que hemos descrito, a excepción de las sociedades europeas, son sociedades segmentadas. Incluso las sociedades indoeuropeas, la romana antes de las *Doce Tablas,* las sociedades germánicas hasta muy tarde, hasta la redacción del *Edda,* y la sociedad irlandesa hasta que redactó su principal literatura, estaban constituidas a base de clanes o cuanto mínimo de grandes familias más o menos divididas en el interior, y más o menos aisladas en el exterior. Estas sociedades son o estaban lejos de la unificación y de la unidad que les presta una historia insuficiente.

Por otra parte, en el interior de estos grupos los individuos eran menos tristes, menos serios y menos avaros de lo que lo somos nosotros, al menos exteriormente, eran más generosos que nosotros. Con ocasión de las fiestas tribales, de las ceremonias de los clanes enfrentados, de las familias que se aliaban o se iniciaban recíprocamente, los grupos se rendían visita; incluso cuando las sociedades más avanzadas—cuando se desarrolla la «ley de la Hospitalidad—, la Ley de amistad y de contratos con los dioses aseguró la «paz» de los «mercados» y de las ciudades. Durante mucho tiempo y en muchas sociedades, los hombres se han abordado en un curioso estado de espíritu, de una hostilidad y de un miedo exagerado, pero también de una generosidad igualmente exagerada, que sólo son incomprensibles a nuestros ojos. En las sociedades que nos han precedido o que nos rodean, e incluso en las costumbres de moral popular, no se da término medio o se confía o se desconfía completamente; se deponen las armas y se renuncia a la magia o se da todo, desde la hospitalidad fugaz hasta la entrega de hijas y bienes. En estados de este tipo, los hombres han renunciado a sí para entregarse a dar y devolver.

Y esto es porque no tenían otra oportunidad. Dos grupos que se encontraban no podían más que o separarse dando prueba de desconfianza, lanzándose un desafío y batirse, o bien tratar, desde los derechos muy próximos a nosotros hasta las economías más lejanas, se «trata» siempre con extranjeros, aunque éstos sean aliados. Las gentes de Kiriwina, en Trobiand, decían a Malinowski [42]: «Los hombres de Dobu no son buenos como nosotros, son crueles y caníbales. Cuando llegamos a Dobu les tememos, podrían matarnos. Pero cuando escupo la raíz de jenjibre, su ánimo cambia, deponen sus armas y nos reciben bien.» Nada mejor traduce esta inestabilidad entre la guerra y la paz.

Uno de los etnógrafos más calificados, Thurnwald, descubre, a propósito de otra tribu de Melanesia, en una estadística genealógica [43] un hecho, que demuestra cómo estas gentes pasan en masa y de golpe, de la fiesta a la batalla. Bulean, un jefe, invitó a Bobal, otro jefe, y a sus gentes a una fiesta, seguramente la primera de una serie. Se danzó durante toda

[42] *Argonauts,* pág. 246.
[43] *Salomo Inseln,* t. III cuadro 85, nota 2.

la noche y a la mañana siguiente todos estaban excitados por la noche de vela, de danza y de canto. Uno de los hombres de Bobal, mató a Buleau por una simple observación y la tropa masacró y raptó a las mujeres del pueblo. A Thurnwald le dijeron que «Buleau y Bobal eran más bien amigos y sólo un poco rivales». Este es un hecho que podemos observar con frecuencia.

Los pueblos consiguen sustituir la guerra, el aislamiento y el estancamiento, por la alianza, el don y el comercio, oponiendo la razón a los sentimientos y el deseo de paz a las bruscas reacciones de este tipo.

Este es el resultado de nuestras investigaciones. Las sociedades han progresado en la medida en que ellas mismas, sus subgrupos y sus individuos, han sabido estabilizar sus relaciones, dando, recibiendo y devolviendo. Para empezar, ha sido necesario saber deponer las armas, sólo entonces se han podido cambiar bienes y personas, no sólo de clan a clan, sino de tribu a tribu, de nación a nación, y sobre todo de individuo a individuo; solamente después los hombres han podido crear, satisfacer sus mutuos intereses y defenderlos sin recurrir a las armas. De este modo el clan, la tribu, los pueblos, como ocurrirá mañana en el mundo que se dice civilizado por las clases, las naciones y los individuos, han de saber oponerse sin masacrarse, darse sin sacrificarse los unos a los otros. Este es uno de los secretos perpetuos de su solidaridad y de su sabiduría.

No hay más moral, economía o costumbre social que ésta. Los bretones cuentan en las *Crónicas de Arturo*[44] cómo el rey Arturo, con la ayuda de un carpintero de Cornouailles, inventó ese maravilla de su corte: «La Mesa Redonda» en torno a la cual, milagrosamente, los hombres no se peleaban. Pues antes, por «sórdida envidia», ensangrentaban con duelos y escaramuzas las mejores fiestas. El carpintero le dijo a Arturo: «Te haré una mesa bellísima donde podrán sentarse más de mil seiscientos, y de la cual nadie quedará excluido. Ningún caballero se peleará porque en ella, el mejor situado estará a la misma altura del peor.» Nunca más hubo «a la punta», ni más peleas. Y Arturo feliz e invencible transportó su mesa por todas partes por donde anduvo. Gracias a esto, las naciones hoy se hacen poderosas, ricas, buenas y felices. Los pueblos, las clases, las familias y los individuos podrán enriquecerse, pero sólo serán felices cuando sepan sentarse, como caballeros, en torno a la riqueza común. Es inútil buscar más lejos, el bien y la felicidad, pues descansa en esto, en la paz impuesta, en el trabajo acompasado, solitario y en común alternativamente, en la riqueza amasada y distribuida después en el mutuo respeto y en la recíproca generosidad que enseña la educación.

Vemos pues, cómo en ciertos casos, se puede estudiar el comportamiento humano total, toda la vida social y cómo ese estudio concreto, nos lleva a una ciencia de costumbres, a una ciencia social parcial y a unas conclusiones de moral, o mejor de «civilización», de «civismo», como hoy se dice.

---

[4] *Layamon's Brut*, verso 22736 y s.; *Brut*, verso 9994 y s.

Estudios de este tipo, permiten en efecto, entrever, medir y sopesar los diversos móviles estéticos, morales, religiosos y económicos, los diversos factores materiales y demográficos, cuyo conjunto integran la sociedad y constituyen la vida en común, y de la cual su dirección consciente es el arte supremo, *La Política,* en el sentido socrático de la palabra.

TERCERA PARTE

RELACIONES REALES Y PRACTICAS ENTRE LA SOCIOLOGIA Y LA PSICOLOGIA

Estudio publicado en el *Journal de Psychologie Normale et Pathologique,* 1924. Comunicación presentada el 10 de enero de 1924 en la Sociedad de Psicología.

El honor que ustedes nos hacen considerando como suyos, aquellos que sin ser totalmente extraños, son sólo aficionados a su ciencia, la psicología, es en parte peligroso. Espero que sabrán sacar lo mejor de nosotros mismos. Nuestro deber es someter a su consideración nuestras ideas y nuestros datos aunque no olviden por ello, que podemos equivocarnos en esta aventura de la investigación, y no nos descorazonen y nos impidan con sus críticas continuar un trabajo, que si a veces desconocemos cuál será su resultado final, no por ello deja de ser menos serio y cierto, desde un punto de vista distinto al suyo.

* * *

No voy a intentar aportar nuevas contribuciones a su ciencia, me limitaré a cumplir un deber más fácil, el de llevar a cabo una especie de reconocimiento conjunto, de comparación, entre las dos ciencias, labor que de vez en cuando, tiene una cierta utilidad.

* * *

Ya lo decía uno de mis amigos, famoso sociólogo: «Quienes no saben hacer una ciencia, hacen su historia, discuten su método y critican su finalidad.»

En efecto, en cierta medida he escogido esta escapatoria que me permite llevar a cabo una labor mucho más fácil que la de inventar. La discusión sobre las relaciones entre nuestras ciencias resulta más bella y filosófica, pero es sin duda de menor importancia que el mínimo progreso de hecho o de teoría sobre un punto determinado. Sin embargo, entendido como yo lo entiendo, la discusión práctica sobre las relaciones prácticas, sobre las relaciones actuales, que unen y deben unir, durante algún tiempo la sociología a la psicología, no carece de una utilidad y finalidad inmediatas.

No se trata ya de la psicología. No tenemos que defender ni la psicología ni la sociología. Los tiempos heroicos—y perdóneseme la palabra—de Weber, de Fechner, de Wundt y de Ribot han pasado ya. Hace ya tiempo que la sociología se ha separado de su madre nodriza, la filosofía; hace más de treinta años que Durkheim supo defenderla contra el simplismo individualista de Tarde, contra el brutal simplismo de Spencer, y contra los metafísicos de la moral y de la religión. Nadie pone ya en duda el progreso de nuestras dos ciencias. Nadie. Dos generaciones de sabios, trabajando conjuntamente en estos dos compartimientos de las ciencias naturales, nos han colocado fuera de la órbita de los teólogos y de los dialécticos del alma, del ser y del bien en sí mismo. Entre estos fundadores comunes señalo a Waitz y Wundt en Alemania, a Romanes y Lubbok en

Inglaterra, y a Espinas en Francia. Gracias a cuarenta años de esfuerzos, nuestras ciencias se han hecho fenomenológicas. Sabemos que existen dos mundos concretos; por un lado, el de la conciencia, por otro, el de la conciencia colectiva y de la colectividad. Sabemos que esto son dos realidades de la vida, de la naturaleza, y éste es el punto de partida, pues nos ha permitido trabajar, desde hace más de un cuarto de siglo, a unos, sobre la historia natural del hombre que vive en una sociedad, y a otros sobre la teoría de los fenómenos de la conciencia individual. Estamos de acuerdo sobre dos hechos fundamentales: sobre el carácter fenomenológico y experimental de nuestras dos ciencias por un lado, y por otro, sobre la división entre ellas, quedando solamente en cuestión algunos problemas de medida y de hecho. Plantearemos sólo una cuestión práctica: ¿Cuáles son las relaciones actuales y cuáles las deseables y sin duda próximas, entre nuestros dos grupos de sabios?, ¿qué colaboraciones hay que buscar y cuáles son los conflictos que hay que evitar, impidiendo las incursiones de unos sobre el terreno de los otros? A éstos, hay que añadir los problemas que ustedes nos planteen y que nosotros podemos contestar en la actualidad, a la vez que constataremos los problemas que ustedes han dilucidado y cuyo desarrollo ha permitido el progreso de nuestra ciencia. Por último, trataremos de las cuestiones que hemos de plantearles, más o menos urgentemente, sobre las cuales esperamos una solución, para así poder, a nuestra vez, avanzar en nuestra labor.

Esto es todo lo que hoy debatiré con ustedes. Pasemos ahora al tema de las relaciones actuales y definidas de nuestras dos ciencias.

CAPÍTULO PRIMERO

LUGAR QUE OCUPA LA SOCIOLOGIA DENTRO DE LA ANTROPOLOGIA

El tema de estas relaciones concretas quedará planteado claramente si nos contentamos, sin antes definir los fenómenos psicológicos y los sociológicos, con situar estos últimos, dentro de la categoría de los hechos y dentro de la categoría de las ciencias.

Al tomar esta postura, ustedes verán cómo con ello resolvemos provisionalmente el tan debatido problema de la psicología colectiva.

En primer lugar, sólo hay sociedades entre los seres vivos. Los fenómenos sociológicos son fenómenos vitales, y por tanto la sociología y la psicología forman parte de la biología, ya que únicamente se ocupan del hombre de carne y hueso que vive o que ha vivido.

La sociología, como la psicología *humana,* forma parte de esa parte de la biología que es la antropología, considerada como la reunión de todas las ciencias que se ocupan del hombre como ser vivo, consciente y sociable.

Permítasenos ahora, que en la medida en que supero las estrechas fronteras de mi ciencia, aunque sólo pretenda ser historiador o antropólogo y de vez en cuando, psicólogo, precise ahora lo que hay que entender cuando se dice que la sociología es exclusivamente antropológica. Mientras que la psicología y la filosofía no se limitan al estudio del hombre, mientras nuestros colegas Raband y Pieron eligen el tema de sus experiencias dentro de la escala animal, nosotros, los sociólogos, sólo constatamos y registramos hechos humanos.

Dejemos bien sentado este punto, aunque no olvido que con ello, planteo el difícil problema de las sociedades de animales. Espero que algún día nuevos sabios se ocuparán del tema y le harán progresar; de momento, hay que proceder con un cierto vigor y arbitrariedad en cuanto a estas delimitaciones preliminares. Las sociedades humanas son por naturaleza, sociedades animales, con todas sus características, aunque hay, sin embargo, elementos que las distinguen. No encontramos en el comportamiento de los grupos antropoides más perfectos, dentro de los grupos de mamíferos más sólidos y permanentes, en las sociedades de insectos más desarrollados, no encontramos digo, esa voluntad general, ni esa presión de conciencia de los unos sobre los otros, ni esa comunicación de ideas, de idioma, de artes prácticas y estéticas, en una palabra, esas instituciones que son la característica de nuestra vida en común, pues son éstas—y esto

es un hecho fundamental y evidente, un *cogito ergo sum*—las que hacen de nosotros un hombre social o, simplemente, un hombre. Cuando se me enseñen los lejanos equivalentes de estas instituciones en las sociedades animales, entonces cederé y admitiré que la sociología ha de ocuparse de las sociedades animales, pero por el momento, nada de esto se me ha demostrado y para entonces habré podido encerrarme en la sociología humana. La primera diferencia es: la psicología no es sólo humana y la sociología es exclusivamente humana.

A ésta, hay que añadir otras diferencias que nacen de otras características de la sociedad. Incluso consideradas como ciencias antropológicas, la psicología humana y la sociología trabajan en un terreno diferente. Hay una diferencia capital entre ambas. La psicología humana sólo estudia los hechos observados en el comportamiento del individuo y es en este punto, donde adoptaremos una posición en el debate abierto sobre esa disciplina contenciosa: *la psicología colectiva,* debate, sobre el que no pretendemos poner punto final. Nos referiremos en concreto a lo que entendemos por ese término; lo haremos en oposición a Mac Dougall. Para él, la sociología, en el fondo, es una psicología colectiva y aunque de vez en cuando nos reserve ciertos aspectos, y crea que esta parte de la psicología es una parte muy especializada, sin embargo, sólo admite la existencia de aquélla, reduciéndola al estudio de las interacciones individuales. No nos ocuparemos más de estas ideas de todos conocidas (véase el resumen que Davy ha hecho en el *Journal de Psychologie,* sobre los libros de Mac Dougall: *Social Psychology* y *Group Mind*).

En el fondo, si las sociedades sólo estuvieran integradas por individuos y si de éstos, los sociólogos sólo tuvieran en consideración los fenómenos de conciencia, incluido ese tipo de representaciones que lleva la marca de lo colectivo, quizá estaríamos de acuerdo con Mac Dougall y diríamos que «la sociología o psicología colectiva es sólo un capítulo de la psicología», ya que los diversos signos en que reconocemos la presencia de la colectividad, aquellos que hacen saber que es ella la que inspira la representación: lo arbitrario, lo simbólico, la sugestión externa, la prerrelación y sobre todo el constreñimiento (que es sólo uno de los efectos conscientes de los otros), esos signos, pueden interpretarse en general por una interpsicología; por consiguiente, carecería de utilidad crear una ciencia especial si no tuviera otro objeto que las representaciones colectivas y el efecto de la multiplicación de los hechos de conciencia por la presión de unas conciencias sobre las otras. Si en la sociedad sólo hubiera esto, la psicología colectiva sería suficiente y no habría más que decir. Pero por excelente que sea la descripción que Mac Dougall hace del *Group Mind,* del espíritu de grupo, es insuficiente. Procede de una abstracción abusiva; separa la conciencia de grupo de su sustrato material y concreto. En la sociedad hay algo más que representaciones colectivas, por importantes que éstas sean, del mismo modo que Francia implica algo más que la idea de patria, está su suelo, su capital, su adaptación y sobre todo los franceses, su división y su historia. Detrás del espíritu de grupo, está el grupo que

es objeto de estudio y sus tres puntos, y estos tres puntos, son los que hacen que la sociología se escape de vuestra jurisdicción. Veámoslos a continuación:

1.º Hay cosas y hombres, por lo tanto un aspecto físico y material en primer lugar y luego de nombre. En efecto, estas cosas se denominan, se clasifican, se reparten según el lugar y el tiempo, etc. Los hombres, las mujeres, los niños, los viejos, forman generaciones cuyas relaciones numéricas varían. Por esta razón, la sociología y los sociólogos se mueven del «group mind» al «group» y del «group» a su territorio, limitado por fronteras, a su sentimiento gregario, a su limitación voluntaria por efecto de la filiación o de la adopción, a sus relaciones entre sexos y edad, entre natalidad y mortalidad. En una palabra, existen unos fenómenos morfológicos.

2.º Pero además, hay otros fenómenos además de los morfológicos. Hay fenómenos estadísticos que dependen de la fisiología, es decir del funcionamiento de la sociedad. Desde este punto de vista, las nociones puras, las representaciones colectivas, adquieren un aspecto numérico extraordinario. Así por ejemplo el valor, el de la moneda que sirve para medir los precios, la medida económica, la única, que ya Aristóteles, decía que servía para contar; el francés en ese momento siente profundamente el poder, la independencia fatal y el carácter numérico de esa representación colectiva. Además de éste, hay otros muchos hechos que implican el empleo de métodos de este tipo. Se mide estadísticamente el apego a la vida, los errores que se cometen en correos, la criminalidad, la intensidad de los sentimientos religiosos, etc. Desde este punto de vista, digámoslo de pasada, el sociólogo dispone de tests y de medidas de las que carece el psicólogo, medidas que podría éste envidiarnos si el sociólogo no aportara, como buen servidor que es, estos hechos ya digeridos, al juicio crítico de aquél.

3.º Detrás de cada hecho social, está la historia, la tradición, el idioma y las costumbres. Se discute hondamente en estos momentos, los problemas relativos al uso del método histórico y sociológico. Para algunos buenos cerebros, y entre ellos para nuestro amigo común, tristemente desaparecido, Rivers, y para Elliot Smith, etnógrafo y sociólogo, sólo tienen interés en la medida en que la historia natural de las sociedades puede servir a hacer la historia. El debate es importante aunque es fundamentalmente verbal, ya que los hechos sociales se pueden presentar desde distintos órdenes y el comparar no es exclusivo de las filiaciones históricas. Sin embargo, hay que subrayar que el sociólogo ha de tener siempre presente, que un hecho social cualquiera, aunque parezca nuevo y revolucionario, así por ejemplo, un invento, está cargado de pasado, es fruto de lejanas circunstancias y de múltiples conexiones históricas y geográficas, que no pueden separarse nunca completamente, de su colorido local y de su realidad histórica, ni siquiera haciendo uso de la más poderosa abstracción.

Desde este triple punto de vista, morfológico, estadístico e histórico,

nuestra ciencia no tiene nada que pediros. Sólo pide apoyo para esa parte importante de su trabajo que tiene por objeto las representaciones colectivas, es decir: las ideas, los móviles que constituyen, y las prácticas o comportamientos sociales a que corresponden. Este capítulo si lo desean, se puede denominar psicología colectiva pero mejor sería decir simplemente, sociología.

Quizá esta parte de nuestra ciencia es la fundamental pues los hombres, con su material, sus nombres y su historia, se reúnen tanto en torno a las ideas comunes: religión, patria, moneda, como sobre su tierra. Los fenómenos de diversos tipos, incluso los más físicos, como por ejemplo la guerra, existen más en función de las ideas que de las cosas. Sólo queda por someter a la medida la cuestión de la independencia relativa de los hechos de tipo biológico y psicológico, frente a los hechos sociales, como también, el averiguar cuál es la relación entre los hechos físicos y los materiales, en la sociedad. Por eso, aunque digamos que esa parte fundamental de la sociología que es la psicología colectiva, es una parte fundamental, negamos que pueda separarse de las otras, así como no podemos afirmar que sea sólo psicología. La psicología colectiva o «sociología fisiológica» es algo más que esto. Los mismos psicólogos han de temer su invasión y sus conclusiones

Lo que aquí está en cuestión no es ya la sociología sino la misma psicología. Los psicólogos, al aceptar nuestra colaboración, harían bien en defenderse. En efecto, la parte de las representaciones colectivas: las ideas, conceptos, categorías, móviles de actos y de prácticas tradicionales, sentimientos colectivos y expresiones fijas de emociones y de sentimientos, es tan considerable, incluso en la conciencia individual—y nosotros reivindicamos su estudio con todas nuestras fuerzas—que parece que queremos reservarnos todas las investigaciones relativas a estos estratos superiores de la conciencia individual. Sentimientos superiores que en su mayoría son sociales: razón, personalidad, deseo de elección o de libertad, costumbre práctica, costumbre mental y carácter, variaciones de costumbres; todo esto, decimos que pertenece a nuestra sección, además de muchas otras cosas. Así por ejemplo, el canto y el ritmo, hechos asombrosos que seguramente han sido decisivos para la formación de la religión y de la humanidad: la unión del tono y del tiempo, la unión del gesto y de la voz y todavía más, el unísono en la emisión simultánea del grito musical y de los movimientos de la danza, todo esto se ofrece a nuestras consideraciones.

Vamos todavía más lejos y sé que en esto estoy de acuerdo con mis amigos Dumas y Blondel, como lo estaba con mi pobre amigo Rivers. Nos acercamos hasta tal punto a la fisiología, hasta los fenómenos de la vida de los cuerpos, que entre lo social y esto, parece que la conciencia individual ha quedado reducida a un campo muy pequeño: risas, lágrimas, lamentaciones funerarias, jaculatorias rituales, son tanto una reacción fisiológica como un gesto o signo obligatorio de sentimientos obligatorios o necesarios, sugeridos o empleados por las colectividades con un fin

determinado, con el fin de obtener una especie de descarga física y moral de sus esperanzas también físicas y morales.

Mas no temed. Somos los primeros que teniendo un sentido del derecho, queremos respetar vuestros límites; es suficiente que exista un solo elemento—grande o pequeño—, de conciencia individual para justificar la existencia de una disciplina que se consagre a ello. No intentamos negarlo, pues incluso cuando todo el espíritu del individuo está invadido por una representación o emoción colectiva, incluso cuando su actividad se dedica enteramente a una obra colectiva: halar un barco, luchar, avanzar, huir de una batalla, incluso entonces—estamos de acuerdo—el individuo es fuente de acciones e impresiones particulares. Su conciencia puede y debe ser, incluso en ese momento, objeto de vuestras consideraciones y nosotros estamos también obligados a tener en cuenta esto. Cualquiera que sea el poder de sugestión de la colectividad, deja siempre al individuo un santuario, su conciencia, campo que os pertenece.

Dejémonos de refinamientos. No habría hablado del problema de los límites entre nuestras ciencias si la descripción de nuestras fronteras recíprocas no fuera de utilidad para mis fines. Es en los confines de las ciencias, en sus bordes exteriores tan frecuentemente como en sus principios, en su núcleo o en su centro, donde consiguen su progreso. Como no he planteado la cuestión del método, la de los puntos de vista donde podemos y debemos oponernos, sino la cuestión de los hechos comunes en cuyo estudio hemos de colaborar, desde distintos puntos de vista, señalar sus confines, significa ya, indicar en qué sentido desearía que se dirigieran nuestras investigaciones.

Con este ánimo es con el que voy a enumerar algunas de las ya consideradas colaboraciones entre sociólogos y psicólogos, a las que sería de desear se sumaran otros actos de colaboración.

CAPÍTULO II

ULTIMOS SERVICIOS PRESTADOS POR LA PSICOLOGIA A LA SOCIOLOGIA

Como es natural, en primer lugar hablaré de lo que ustedes nos han enseñado y de lo que yo recibiré de ustedes.

La teoría de las representaciones y de las prácticas colectivas, parte psicológica de nuestros estudios, depende exclusivamente de tres ciencias además de la nuestra: de la estadística, de la historia que, como ya les he dicho, nos permite conocer los hechos y sus circunstancias, y por último, de la psicología que nos permite comprenderlos, es decir, traducirlos a términos concretos, inteligibles y científicos. Les hablaré exclusivamente de esta última.

Cuando he hablado de representaciones y de prácticas colectivas, es decir, de actos y de ideas habituales, he hablado necesariamente en un lenguaje psicológico. Nuestro análisis sobre los hechos de conciencia colectiva no pueden expresarse en otro lenguaje que en el de ustedes; sólo, quizá, en algunos escasos y raros puntos, como pueden ser algunos grandes hechos exclusivamente sociales: el valor, lo sagrado, los tiempos ritmados, los espacios limitados y centrales, técnicos, etc., sólo en esos debemos limitarnos a nuestro propio sistema de expresión, pero incluso cuando se trata de traducir estos términos generales y en general, en todas las cuestiones de psicología colectiva, el progreso que ustedes realicen en el análisis de los elementos de la conciencia o en el análisis de cómo se agrupan esos elementos, nos atañe muy especialmente. Por esta razón Durkheim, discípulo de Wundt y de Ribot, Espinas, el amigo de Ribot, y nosotros, seguidores de estos maestros, no hemos cesado nunca de estar dispuestos a aceptar el progreso de la psicología. Pues es ella, junto a nuestras elaboraciones, la que nos aporta los conceptos necesarios, las palabras útiles que denotan la mayoría de los hechos, y connotan las ideas más claras y más esenciales.

Veamos a continuación un resumen de algunos de los servicios recientemente prestados durante los últimos veinte años; permítaseme elegir sólo algunas de las ideas creadas por los psicólogos con objeto de demostrar cómo nos han sido y nos serán útiles. Permítaseme también, que les señale, en estos momentos, que estas ideas provienen casi todas, no del estudio fragmentario de este o de este otro tipo de hechos de la conciencia, sino del estudio total, de la conciencia en bloque y en su relación con el cuerpo, luego verán por qué quiero ahora hacer esta aclaración. He elegido

cuatro de esas ideas: la noción de vigor y de debilidad mental o nerviosa; la noción de psicosis; la noción de símbolo y la noción de instinto.

1.° *La noción de vigor mental.*—Las ideas que la escuela de psiquiatría y de neurología francesa, siguiendo a Babinski y a Lanet, ha mantenido sobre el vigor y la debilidad, sobre la astenia nerviosa y mental—nerviosa si ustedes prefieren—han tenido eco entre nosotros. Espero aportarles, este mismo año, una nueva prueba de su autenticidad, así como, quizá también, una nueva contribución a su estudio. Les hablaré de lo que es un hecho normal en Polinesia y en Australia y que yo propongo denominar «tanatomanía». En estas civilizaciones, los individuos que se creen en estado de pecado o de hechizamiento, se dejan morir y en efecto, mueren sin ninguna lesión aparente, a veces, incluso, a la hora anunciada y de forma muy rápida. Este estudio me permitirá asimismo, profundizar en el profundo estudio que Durkheim hizo sobre la relación entre lo individual y lo social en el caso del *Suicidio.* En el libro de este título, Durkheim insiste sobre la rareza del suicidio en un período de gran crisis social: guerra, revolución; empleando ya, en el fondo, las nociones de astenia y estenia, de valor y de debilidad ante la vida. Su descripción sería hoy mucho más valorada. Durkheim ha hecho mucho uso de estas ideas en su libro sobre *Formes élémentaires de la vie religieuse.* Evidentemente, el fenómeno social es siempre un fenómeno específico, sin embargo, la descripción de la forma en que se manifiesta en la conciencia individual, queda perfilada y concretada. He realizado observaciones sobre mí mismo durante la guerra y sé por profunda experiencia, la fuerza física y mental que dan unos nervios bien sentados, pero no ignoro tampoco, la fuerza que da la sensación física de la fuerza mental y física de quienes combaten con uno. También he sentido miedo y hasta pánico, hasta el punto de darme cuenta cómo no sólo el grupo, sino también la voluntad individual, el instinto poderoso de vida, se disuelven en un mismo instante.

2.° *La noción de psicosis.*—Se ha realizado también un progreso cuando ustedes, los neurólogos franceses y los psiquiatras alemanes han sustituido la noción de idea fija por la de psicosis. Esta es de gran utilidad para nuestros trabajos y nosotros la seguimos muy de cerca. La hipótesis de un estado que abarca toda la conciencia, de un estado que tiene en sí mismo un poder de desarrollo, de proliferación, de desviación, de multiplicación y de ramificación, de un estado que abarca a todo el ser psicológico, es una hipótesis que debe hacérsenos común. Es verdad que nosotros no caemos en los excesos del psicoanálisis. *Tótem* y *Tabú* son algo diferente a simples psicosis, por sólo mencionar el último libro de Freud, último de los libros sistemáticos y claves que, no hay razón, para que no se multipliquen indefinidamente. Ahora bien, aun teniendo ciertas exageraciones, creemos que estas ideas están dotadas de una inmensa capacidad de desarrollo y de persistencia que nos permitirán comprender mejor en la forma en que obsesionan la conciencia individual, la forma en que son creídas cuando se llevan a la práctica por todo un grupo, la forma en

que quedan verificadas por el temor común del grupo. La mitomanía, la locura de juzgar, el fanatismo y la venganza en grupo, las alucinaciones del culto funerario, como, por ejemplo, la actitud de las viudas australianas que se consagran a una vida de silencio; las alucinaciones y los sueños colectivos, se comprenden mejor con ayuda de vuestras observaciones. Las nuevas teorías sobre los sueños no deberían sernos desconocidas. A propósito de ello, permítaseme rendir homenaje al doctor Leroy que nos explica, el carácter de los sueños que ustedes denominan, tan acertadamente, «liliputienses», por la conservación de las impresiones de infancia en los sueños. A lo cual añado, que creo que ésta es, dentro de un determinado campo, la clave de muchos de los mitos que se repiten en todas las mitologías. Dentro del mismo género es también bonita la explicación que Wundt da sobre la naturaleza cómica, a lo que yo añado: y pequeña, de los duendes y gnomos. Aquélla, hace pareja con lo que Wundt ha dicho sobre el «Fratzentraum», sobre el sueño de farsa, completando la fisonomía de tantos de nuestros mitos, cuentos y fábulas por un lado y de tantos de nuestros sueños por otro.

3.° *La noción de simbolismo y de la actividad fundamentalmente simbólica del pensamiento.*—Los trabajos de Head tuvieron, naturalmente, entre nosotros buena acogida y fue con entusiasmo que supimos de su existencia después de la guerra. Tengo además la suerte de haber estado completamente de acuerdo con Head y nuestro querido Rivers, en una de esas conversaciones científicas que son una de las hondas alegrías de la vida de un investigador. Fue en Oxford, en los jardines del New College, en 1920. Las interesantes investigaciones de Head sobre la apatía, coincidían con las observaciones que sobre los mismos hechos, el doctor Mourgue había hecho por su lado, observaciones que estaban demasiado de acuerdo con nuestras antiguas visiones para que no nos sedujeran inmediatamente. Estaba claro que la mayor parte de los estados mentales no eran elementos aislados—Bergson hacía ya tiempo que había hecho justicia al atonismo psicológico justamente además, a propósito de la apatía—, pero al añadir a esto, que la mayor parte, son algo más que lo que significa la palabra «estado mental», el que sean signos, símbolos del estado general, así como de una cantidad inmensa de actividades y de imágenes y sobre todo, el que sean utilizados como tales por los más profundos mecanismos de la conciencia, todo ello era nuevo y fundamental para nosotros. Por otra parte, aquello no nos sorprendía; por el contrario, introducía nuestras teorías en unos límites más amplios, pues la noción de símbolo, ¿no es cierto?, nos pertenece por entero, como resultado de la religión y del derecho. Hacía ya tiempo, que manteníamos con Durkheim, que los hombres sólo pueden comunicarse por medio de símbolos, por signos comunes, permanentes y exteriores a los estados mentales individuales, que son simplemente sucesivos, por signos de grupos de estados que se toman a continuación como realidades.

Habíamos llegado hasta a suponer cuál era la razón de que se impu-

sieran: pues el ser visto y oído, al oír el grito y sentir y ver los gestos de los demás realizados al mismo tiempo que el nuestro, se les toma por auténticos, por realidades. Hacía ya tiempo, que pensábamos que uno de los caracteres del hecho social es precisamente su aspecto simbólico. En la mayor parte de las representaciones colectivas, no se trata de una representación única de una cosa única, sino de una representación arbitraria, o más o menos arbitraria, que significan otras o que suponen unas costumbres.

Nuestra teoría queda ahora asegurada por el hecho de estar de acuerdo con ustedes. Si lo que ustedes mantienen sobre la conciencia individual es cierto, lo es todavía más tratándose de la conciencia colectiva. Un ejemplo les permitirá comprender la importancia de la concordancia de nuestras investigaciones. En un rito de Aranda o Arunta (Australia Central) para obtener agua, mientras los actores llevan a cabo penosas sangrías que simbolizan la lluvia, los coros cantan: «Ngaï, ngaï, ngaï...» (Strehlow, *Aranda Stämme,* III, pág. 132). No sabríamos lo que quiere decir ese grito, ni siquiera que es una onomatopeya, si Strehlow no nos lo hubiera dicho, pues así se lo dijeron sus autores indígenas, que la palabra imita al ruido de las gotas de agua al caer sobre la roca; es más, no sólo imita el ruido actual, sino que imita muy bien el de las gotas de la tormenta mítica que desencadenaron, en otro tiempo, los antepasados de los dioses del clan totémico del agua. Todo queda contenido en esa sílaba, la palabra, el verso, el canto más primitivo sólo sirve en función de los comentarios que pueden hacerse en torno a su mística. La actividad del pensamiento colectivo es todavía más simbólica que la del pensamiento individual, aunque lo es en el mismo sentido. Desde este punto de vista, hay una diferencia de intensidad y de especie, pero no de género.

La idea de símbolo puede utilizarse al mismo tiempo que las anteriores; todas ellas juntas—(después del análisis viene la síntesis)—permitirán explicar importantes elementos de los mitos, de los ritos, de las creencias, de la fe en su eficacia, de la ilusión, de la alucinación religiosa y estética, de la mentira y del equilibrio colectivo y de sus correctivos.

4.° *La noción de instinto.*—La cuarta noción que ustedes nos han enseñado y que tanto la psicología comparada como la psicopatología han puesto en relevancia, es la del instinto. Babinski, Monakow y Rivers, han puesto de relieve la importancia que ustedes dan, para la interpretación de las histerias, a este aspecto de la vida mental tan olvidado en otros tiempos.

Una vez más, éste es un camino fecundo para nosotros; ningún sociólogo ha entrado suficientemente en ese mundo, que sin lugar a dudas, conducirá a hechos de muy amplio significado. Para ustedes, la representación y el acto, ya sea una huida o una toma de contacto, traducen no sólo una función o estado de espíritu en su relación con las cosas, sino que al mismo tiempo ponen de manifiesto, siempre de forma parcial y simbólica, la relación que existe entre las cosas y los cuerpos y sobre todo

el instinto, «Trieb» del ser, de sus mecanismos psicofisiológicos organizados. Ahora bien, si la participación del instinto en la psicología individual, es ésta, es todavía mucho mayor en el campo de la psicología colectiva, pues lo que es común a todos los hombres, no son sólo las imágenes idénticas que producen las mismas cosas en su conciencia, sino sobre todo la identidad de los instintos afectados por esas cosas. Hemos dicho que los hombres se comunican por medio de ellos porque tienen los mismos instintos. Las exaltaciones, los éxtasis creadores de símbolos, son proliferaciones del instinto. Rivers lo ha dejado bien demostrado. Las necesidades, las necesidades-límite, cuyo estudio una escuela de economía ha sustituido al del interés, noción vaga, sólo son, en el fondo, expresiones directas o indirectas del instinto. No acabaríamos nunca de demostrar cuán importante es el instinto en materia de psicología colectiva. Por un lado, ustedes ya lo saben, la vida social es el instinto gregario hipertrofiado, alterado, transformado y corregido. Mis experiencias de hombre normal en la guerra me han hecho sentir profundamente esa fuerza física y moral del instinto, expansivo e inhibitivo a la vez, que anima o descorazona a todo el ser, según su personalidad esté o no en peligro. He sentido igualmente que el hombre fuerte es sobre todo el que sabe resistir el instinto, o más exactamente quien le corrige por medio de otros instintos.

Los términos de psicología normal gracias a los cuales podemos traducir estos hechos para hacerlos comprender, directa y universalmente, quedan aclarados y definidos gracias a ustedes.

Hay que señalar, sin embargo, una coincidencia importante y no casual. Este progreso que ustedes han conseguido que nosotros hagamos, se debe a lo que ustedes han hecho en psicología no sólo como tal, sino en cuanto dirigida hacia una especie de biología mental, una especie de auténtica psicofisiología; por otra parte, su origen es la consideración que ustedes hacen no de esta o aquella función mental, sino de la mentalidad del individuo como un todo. Podrán comprobar, más adelante, cómo los hechos que nosotros someteremos a su reflexión, pertenecen a este mismo orden de cosas, hecho que tampoco es fortuito, y cuya explicación verán en mis conclusiones.

CAPÍTULO III

SERVICIOS QUE LA SOCIOLOGIA DEBERA PRESTAR A LA PSICOLOGIA

Nuestra deuda para con ustedes es grande y no creo que nunca podamos pagársela, incluso quizá, sólo les recompensaremos con nuevas usurpaciones. Quiero, sin embargo, hacer un esfuerzo leal con ustedes, indicándoles algunos hechos de utilidad que podemos aportarles en gran cantidad, esperando que su enumeración dé lugar, entre ustedes, a observaciones y reflexiones de crítica y de teoría. Desde nuestro punto de vista —la idea no es mía, sino de uno de nuestros comunes fundadores, Waitz—, uno de los repertorios principales de hechos de conciencia observables por otro medio que la introspección, es el de los hechos de la conciencia colectiva. Su repetición, su carácter medio normal, o mejor dicho, su naturaleza estadística como siempre hemos dicho nosotros y como lo ha puesto de relieve un eminente químico, Urbain, son característicos. Todo les transforma en documentos típicos sobre el comportamiento humano, haciéndoles especialmente seguros. Por otra parte, al ser comunes a muchos individuos, al ser expresados con frecuencia en símbolos perfectamente ordenados, al quedar experimentados por prácticas constantes, transmitidos conscientemente y enseñados oralmente como tales, se puede estar seguro de que, en su caso, el comportamiento corresponde a un estado de conciencia claro, al menos en parte.

Las confusiones mentales y las interpretaciones, los contrastes y las inhibiciones, los delirios y las alucinaciones que ustedes sólo pueden observar con mucha dificultad y en casos patológicos, nosotros los tenemos a miles, y lo que es más importante, en casos *normales*. Así por ejemplo, la «thanatomania» de que les hablaré, esa negación violenta del instinto de vivir por el instinto social, no es anormal, sino normal entre los australianos y entre los maorís. También los maorís, gran parte de los malayos y un buen número de polinesios, tienen la pasión alucinante de la vendetta, al «amok», descrito muy frecuentemente. Poseemos, pues, el más rico registro de hechos psicológicos y vamos a exponérselo.

No hablo del lenguaje, aunque su estudio nos viene inmediatamente a la cabeza. Los lingüistas tienen la suerte, entre los sociólogos, de haber sido los primeros en saber que los fenómenos que estudian son, como todos los fenómenos sociales, en primer lugar sociales pero también y al mismo tiempo, fisiológicos y psicológicos. Las lenguas, además de agrupar, suponen una historia. La sociología habría avanzado mucho más, si

hubiera seguido el ejemplo de los lingüistas, evitando así estos dos defectos: la filosofía de la historia y la filosofía de la sociedad.

Quiero, sin embargo, señalarles únicamente dos tipos de hechos en los que ahora mismo, podemos aportarles observaciones realmente instructivas: el estudio del símbolo y el estudio del ritmo.

1.º *Los símbolos míticos y morales como hechos psicológicos.*—A primera vista, puede parecer que el sociólogo no puede aportar nuevos hechos de simbolismo psicológico y psicofisiológico, ya que los mecanismos mentales de la vida colectiva del individuo no se diferencian, en cuanto tales, de los mecanismos de la vida individual consciente. Pero mientras ustedes, sólo captan estos simbolismos muy raramente y con frecuencia dentro de los hechos anormales, nosotros los captamos constantemente en gran cantidad en una serie inmensa de hechos normales. Acabo de citarles un ejemplo suficientemente claro: el de la elección de la onomatopeya, al que añado la elección arbitraria del gesto ritual, mimético y contagioso. Dejemos, sin embargo, de lado la lingüística, la magia y el ritual, terreno en el que nos movemos con demasiada facilidad, cuando hablamos de símbolos. En todos los campos de la sociología podemos recoger gran cantidad de símbolos, cuyo fruto les ofrecemos.

Wundt ha desarrollado ya el tema del aspecto expresivo de la vida religiosa y estética en su *Völkerpsychologie*. En otra ocasión, en algunos artículos de la *Revue Philosophique,* he puesto de manifiesto los excesos de esta interpretación aunque señalando, que en otros aspectos, se podía mantener. En efecto, hay que añadir a otros puntos de vista, esta idea del simbolismo.

Así por ejemplo, los gritos, las palabras, los gestos y los ritos de cortesía y de la moral son signos y símbolos; en el fondo, son su traducción. Efectivamente traducen, en primer lugar, la presencia del grupo y también las acciones y reacciones de los instintos de sus miembros, las necesidades directas de cada uno y de todos, de su personalidad y de sus relaciones recíprocas. Tomemos un ejemplo. Uno de los tabúes que se da con frecuencia en Polinesia (Maorís, Hawaï, etc.), como también en Africa del Norte, consiste en evitar que la sombra de uno caiga sobre otro. ¿Qué es lo que expresa este ritual negativo? Pone de manifiesto el instinto de una personalidad fuerte que defiende en torno suyo un círculo, así como también el respeto que los demás la tienen. Es decir, que, en realidad, este rito negativo es el símbolo de la relación de los instintos de unos y de otros. Partiendo de esto, podrán comprender ustedes fácilmente nuestra costumbre de la precedencia. Todo esto puede extenderse a casi todas las morales. Las palabras, los saludos, los regalos solemnes que se hacen, se reciben y se devuelven obligatoriamente, bajo pena de guerra, ¿son acaso otra cosa que símbolos?, ¿y qué son sino símbolos, las creencias que dan lugar a la fe, la confusión entre ciertas cosas, y las prohibiciones que separan las unas de las otras?

Pensemos en esa abundancia gigantesca de la vida social, en ese mundo

de relaciones simbólicas que tenemos con nuestros vecinos. ¿No pueden acaso, compararse directamnte con la imagen mítica, y no se reverberan como ella hasta el infinito?

Tenemos a nuestra disposición, sobre todo en mitología, el caso que yo denomino de «reverberación mental», en que la imagen se multiplica sin fin; así, por ejemplo, los brazos de Visnu, portador cada uno de ellos de un atributo, el adorno de plumas del sacerdote-dios de los aztecas, que cada una representa una parte del alma de Dios. En esto reside uno de los puntos fundamentales, a la vez, de la vida social y de la vida de la conciencia individual: el símbolo—genio evocado—tiene su propia vida, actúa y se reproduce indefinidamente.

2.° Pasemos ahora al *ritmo*, hecho fundamental del que ya les he hablado. Wundt se dio ya cuenta de su importancia y de su naturaleza a la vez, fisiológica, psicológica, y sociológica cuando en el comienzo de su *Sprache*, concedió a la psicología colectiva y no simplemente a la psicologia, el estudio del ritmo seguidor, en esto, de Grosse, Bücher y Ribot. Creo, sobre todo, que el estudio del ritmo, precisamente en lo que tiene de contagioso, permite llegar más allá en su análisis, que si su estudio se limitara a analizar lo que ocurre en un solo individuo. Dejemos por el momento de lado, la naturaleza social del ritmo. Así, por ejemplo, es evidente, si se estudia la danza, aunque sea superficialmente desde un punto de vista sociológico, que corresponde, por un lado, a movimientos respiratorios, cardíacos y musculares idénticos en todos los individuos, movimientos que a veces comparten también los oyentes, pero al mismo tiempo, suponen y siguen una sucesión de imágenes, imágenes que el símbolo de la danza despierta a la vez en unos y en otros. Este caso deja clara la unión directa entre lo sociológico y lo filosófico y no simplemente entre lo social y lo psicológico.

Si consideramos en el ritmo—y en los cantos—uno de sus efectos: su obsesión, la forma en que persigue a quienes han quedado impresionados por ellos, ¿no llegamos a los mismos resultados? Sobre este punto hay múltiples ejemplos, estereotipos rituales formidables: así por ejemplo cuando con una danza, acompañada con frecuencia de un simple grito o de versos de un canto muy simple, durante días y noches, los grupos, a veces inmensos, buscan al mismo tiempo, la actividad y la fatiga, la excitación y el éxtasis, causa y efecto al mismo tiempo y alternativamente. Se pueden encontrar cantidad de hechos de este tipo en Australia y en América del Sur.

Recuerdo que les he hablado también del unísono. También en este caso lo social, lo psicológico y lo fisiológico coinciden, y esto, no sólo desde el punto de vista del ritmo, sino también del tono.

Hemos visto, pues, con un cierto detalle, dos tipos de hechos, aunque en el fondo no hay hecho social de naturaleza psíquica que no enseñe algo en este sentido.

Dentro de este orden, el hecho psicológico general aparece con toda

claridad porque es social, es común a todos los que participan en él, y justamente al ser común a todos, queda desprovisto de sus variantes individuales.

Ustedes tienen del hecho social una experiencia natural de laboratorio, habiendo hecho desaparecer de él las armonías, para no dejar, por así decirlo, más que el puro sonido.

Veamos otros ejemplos, pero esta vez con menos detenimiento. Mourgue en un trabajo reciente dedicado a Monakow, relaciona los hechos que él constata en sus enfermos, con los hechos que nosotros estudiamos. El cree, que existe una relación entre «las participaciones» que Lévy-Bruhl ha considerado como característica de las mentalidades primitivas, y lo que él denomina, con una denominación demasiado ambiciosa, «ley del todo o la nada», expresión psicológica que yo prefiero, ya que pone de relieve el hecho esencial, el de la «totalidad», en su forma positiva y negativa, pues la palabra «participación» de Lévy-Bruhl, contrastes y tabúes de combinaciones, o lo que nosotros diríamos «oposiciones», tan importantes como las participaciones y confusiones, son en realidad manifestaciones de «totalidad». Tanto las unas como las otras expresan esas aglomeraciones positivas y negativas de instintos, de deseos, de imágenes, de ideas y de individuos, aglomeraciones que quedan reforzadas precisamente por la presencia del grupo. Tanto las unas como las otras, exponen el esfuerzo que el individuo hace de asimilación y de reputación, de identidad y de oposición, de amor y de odio; en el fondo, son una traducción del grupo, como un todo, como una composición de individuos, aunque éstos sean a su vez un «todo» que piensa y actúa como tal. El estudio de sus acciones y reacciones, el de sus relaciones con la ideación, són especialmente fáciles en el caso del fenómeno social.

Pensemos ahora en otro ejemplo, tomado, esta vez, no tanto de la vida religiosa como de la moral: se trata de la tanatomanía de la que ya les he hablado y de la que ya les hablaré a fondo, ya que nos permitirá analizar con detalle lo que es en realidad el instinto vital en el hombre, hasta qué grado está ligado a la sociedad, y en qué grado puede ser negado por el individuo, por razones extraindividuales. En el fondo, lo que les ofreceré será un estudio de la «moral» del hombre (los ingleses dicen *morale*), donde podrán ver cómo se combina lo social, lo psicológico y lo fisiológico. Por el contrario, la ausencia de instinto social, la inmoralidad, la amoralidad, son desde hace tiempo, tanto para ustedes como para los jueces, síntoma de una determinada especie de locura.

No acabaríamos nunca. ¿Dónde podría estudiarse mejor el instinto de trabajo, el sentido de causa, que en la fabricación en su sentido técnico, donde el hombre, pensamiento y cuerpo, está absorbido por el trabajo?

Otro problema psicológico y fisiológico, *especialmente antropológico esta vez,* así como social, sobre el que Hertz ha dejado unos puntos muy claros, es el de la distinción entre la derecha y la izquierda, distinción que es técnica y religiosa a la vez, nace en la naturaleza física y hereditaria del hombre quizá por la influencia de la sociedad; en cualquier caso,

supone el estudio combinado de estos tres elementos: el cuerpo, el espíritu y la sociedad. En lo relativo a la noción de un espacio dividido en derecha e izquierda, supone bien claramente los tres elementos.

Todo cuanto les he señalado y todo lo que he encontrado interesante dentro de los nuevos descubrimientos de la psicología, pertenece no sólo al orden de la conciencia pura, sino también, al que les implica dentro de su relación con el cuerpo. En realidad, en nuestra ciencia, en sociología, no encontramos casi nunca, al hombre dividido en facultades, excepto en la pura literatura, o en la ciencia pura. Nosotros tenemos que ver siempre con su cuerpo y con su mentalidad como un todo de una sola pieza. En el fondo, el cuerpo, el alma y la sociedad quedan aquí mezclados. Lo que nos interesa son hechos de una categoría compleja, la más compleja que se pueda imaginar, no son los hechos de esta o de esta otra parte de la mente. Esto es lo que yo denomino fenómenos de *totalidad,* en los que toman parte no sólo el grupo sino debido a él, todas las personalidades, todos los individuos en su integridad moral, social, mental y sobre todo, corporal o material. El estudio de esos fenómenos complejos requiere, precisamente por parte de ustedes, determinados progresos. Lo cual me lleva, como sociólogo, a plantearles una serie de preguntas que necesitan una aclaración.

CAPÍTULO IV

PROBLEMAS QUE SE PLANTEAN A LA PSICOLOGIA

Los límites de nuestras Ciencias, en los que hoy nos hemos movido, son todos de una misma categoría. La psicología colectiva, la sociología de las representaciones y de las prácticas y la estadística, se mueven, al igual que sus últimas investigaciones, dentro de una misma esfera, dentro de la consideración no de esta o de esta otra facultad humana, sino en la consideración del hombre completo y concreto.

El estudio de este hombre completo es el más urgente de todos los estudios que les pedimos. Sin que ello suponga un reproche, fuera de la psicopatología, sus estudios han sido fructíferos sobre todo, en los departamentos muy fundamentales pero muy especializados, que han dado lugar a la teoría de la sensación y a la teoría de la emoción. Bien es verdad y sería el último en no reconocerlo, que la ciencia se desarrolla como puede y por lo tanto al azar. ¿Podríamos, a pesar de todo, nosotros los sociólogos, pedirles en beneficio del bien propio y del bien común que trabajen todavía más, en su campo normal, en el campo, abierto por los psicopatólogos, el estudio del hombre completo y no dividido en compartimientos?

Es precisamente ese hombre, ese ser indivisible, ponderable pero insecable, el que encontramos en nuestras estadísticas morales, económicas y demográficas; es él y sus costumbres el que encontramos en la historia de las masas y de los pueblos, de la misma forma que la historia, le encuentra en la historia de los individuos. Generalmente nos ocupamos del comportamiento y de las representaciones del hombre medio, dotado medianamente de una vida media completa. Como caso excepcional, nos encontramos ante individualidades excepcionales, a pesar de que el héroe es un hombre como los demás.

1.° *El hombre total.*—A pesar de que unas veces nos ocupemos de hechos concretos y otras de hechos generales, en el fondo siempre nos ocupamos en última instancia del hombre. Así por ejemplo, los ritmos y los símbolos ponen en juego no sólo las facultades estéticas o imaginativas del hombre, sino a la vez, todo su cuerpo y toda su alma. Dentro de la misma sociedad, cuando estudiamos un hecho concreto, a lo que nos referimos es al complejo psicofisiológico total. Sólo podemos describir el estado de un individuo «obligado», es decir, forzado moralmente, alucinado por sus obligaciones, como puede ocurrir en el caso del honor, si conocemos cuál es el efecto fisiológico y no sólo psicológico de esa obligación.

No podríamos comprender que el hombre pueda creer, por ejemplo cuando reza, que es causa eficaz, si no comprendiéramos cómo cuando habla, se oye y cree y cómo se exhala por todas las fibras de su ser.

Les pedimos, pues, una teoría de las relaciones que existen entre los diversos compartimientos de una mentalidad y las que existen entre esos compartimientos y el organismo.

Este problema fundamental para el sociólogo, en relación con el hombre medio, también hombre normal, no puede solucionarse, sin la intervención de ustedes, que quieran estudiar cuál es la combinación media normal de los distintos compartimientos de la mente. Ustedes han recalcado la considerable importancia del instinto en el hombre medio, incluso dentro de nuestras sociedades modernas, pero haría falta desarrollar ese tema. Consideren dentro de la vida diaria la gran cantidad de momentos que sólo son «respuestas». La madre que se levanta cuando llora el niño, el obrero que responde al útil que es quien le dirige, o cuando persigue a un animal a quien él cree dirigir y que en realidad, le dirige a él. Comprenden una serie inmensa de actos instintivos que componen no sólo nuestra vida material, sino también la social y familiar. Dosifiquen ustedes todos estos instintos y nosotros podremos elaborar la teoría, lo cual incluso, nos permitirá comprender los movimientos de masas y de grupos que son los fenómenos sociales, si como creemos, los hombres comulgan y se comunican por un pequeño número de ideas-signos, unidos a los instintos y reflejos iluminados por ellos.

El interés de estas investigaciones es importante para nosotros desde dos puntos de vista: para el estudio de las formas menos desarrolladas de la vida social y para el estudio de los hechos estadísticos. Cuanto más miramos hacia las formas menos desarrolladas de vida social—no conocemos formas auténticamente primitivas—más tenemos que ver con el hombre instintivo o si ustedes me permiten la expresión yo preferiría decir, con el hombre *total*. Son precisamente estos hombres *totales* los que encontramos en las capas de mayor número de población y sobre todo en las capas más atrasadas. Por tanto, son éstos los que integran la mayoría de los elementos estadísticos de que disponemos, especialmente en la estadística moral, ya que las clases verdaderamente civilizadas, aun en los países más ricos, son numéricamente muy pobres.

En efecto, únicamente el hombre civilizado de las castas altas de nuestra civilización y de alguna otra de las orientales, sabe controlar las diferentes esferas de su conciencia. Se diferencia de los demás hombres y está especializado y con frecuencia diferenciado hereditariamente por la división del trabajo social, con frecuencia también hereditario, pero sobre todo, está divido en su propia conciencia, es un ser consciente y por lo tanto sabe resistir al instinto, sabe ejercer, gracias a su educación, a sus principios y a sus elecciones deliberadas, el control de cada uno de sus actos. El hombre de élite, no es simplemente un hombre *duplex,* está algo más que desdoblado en sí mismo, está, si ustedes me permiten esta expresión, «dividido»: su inteligencia, su voluntad seguidora de ésta, la lentitud

con la que expresa sus emociones, la forma en que las domina, su crítica, con frecuencia excesiva, le impiden abandonar su conciencia a los impulsos violentos del momento. Lo que Cicerón ya dijo en *Pro Cluentio* (1, 5) sobre el derecho que supone el divorcio del odio y del enjuiciamiento, es válido no sólo referido a la vida social, sino a su máximo efecto en la vida individual.

No son, sin embargo, estos hombres los que nosotros, los sociólogos, estudiamos generalmente. El hombre ordinario está ya desdoblado, siente su alma, pero no es dueño de sí mismo. El hombre medio de nuestros días —y esto es especialmente cierto referido a las mujeres—es un hombre «total»: queda afectado en todo su ser por la mínima percepción o el mínimo choque mental. El estudio, pues, de esta «totalidad» es fundamental para todo lo que no concierne a las élites de nuestra sociedad moderna. Uno de los errores generales de la sociología es creer en la uniformidad imaginada, en definitiva, partiendo de una mentalidad de nuestro tipo, que yo diría académica. Ayúdennos, pues, a corregir este defecto de método.

2.° *La esperanza.*—A este respecto, permítanme señalarles un fenómeno sobre el cual necesitamos de su aclaración, cuyo estudio es tremendamente urgente para nosotros y que supone precisamente esa consideración de la totalidad del hombre, de su cuerpo, sus instintos, sus emociones, sus deseos, sus percepciones y de su inteligencia: la esperanza, esperanza que nosotros los sociólogos o celadores de la psicología colectiva no confundimos con la atención.

Les diré que confiaba mucho en la Memoria sobre la esperanza de la señorita Moraud, publicada en un reciente número del *Année psychologique.* No es que esperara más de lo que hay que esperar de un trabajo de laboratorio donde evidentemente de lo que se trata es de psico-fisiología, de las condiciones, síndromes y síntomas, más que de los efectos de la esperanza, pero el trabajo me ha decepcionado, creo que ustedes podrían en el laboratorio y en la clínica, profundizar más en el estudio de los efectos de la esperanza. Les recuerdo el precioso libro del tristemente desaparecido psicólogo de Copenhague, Lehmann, libro titulado: *Aberglaube und Zauberei*, es uno de los mejores trabajos que yo conozco sobre la magia y la psicología de la esperanza. Lehmann demuestra que los juegos de la magia y de la prestidigitación, el engaño en que consisten con frecuencia, suponen siempre la esperanza de los espectadores, la ilusión que causan y la distracción que producen, de lo cual deduce la creencia en la eficacia, de al menos una parte, de los actos mágicos.

Las investigaciones de Lehmann deberían atraer imitadores que no nos dejarían indiferentes, ya que en la sociedad, y no sólo en la magia y en la religión, encontramos por todas partes esa «esperanza» indeterminada o determinada que, digámoslo «justifica» y «con la que se destruye» por adelantado, como decía Kant, todos los milagros o derechos.

La esperanza es uno de los fenómenos de la sociología más próximos, a la vez, a lo psíquico y a lo fisiológico, y al mismo tiempo, uno de los más frecuentes.

La esperanza es parte del derecho. Lévy lo ha demostrado: el derecho de responsabilidad civil es una esperanza y la violación de las leyes, el crimen, es una infracción contra la esperanza que anima a las gentes de que ni la Ley ni las cosas cambien. La idea de orden es sólo el símbolo de sus esperanzas. Una buena parte del arte no es más que un sistema de esperanzas suscitadas o descargadas, un juego en que se alternan las esperanzas decepcionadas con las satisfechas. Bergson en lo relativo a lo cómico ha desarrollado la idea que ya estaba en Aristóteles. Este propuso la simple y justa teoría de la purificación, en el fondo la purgación de la esperanza, que justifica numerosos ritos, así como el uso, en otro tiempo ritual, de lo cómico y de lo trágico. Una buena parte de los efectos del arte, de la novela, de la música, de los juegos, así como del ejercicio de las pasiones ficticias, reemplaza, entre nosotros, los oscuros dramas de la pasión real, bárbara, antigua o salvaje. Los fenómenos de la esperanza: la lotería, la especulación, el crédito, el descuento, la moneda (de la cual se cree que correrá), corresponden a esperanzas. Desde el punto de vista de la sociología general, se podrían citar los estados de tensión popular, lo que se llama la tensión diplomática, el «sálvese quien pueda» del soldado en filas. En tecnología, ha de considerarse como tal, la ansiedad que acompaña la mayor parte de los trabajos técnicos.

En concreto, el estudio de la esperanza y de la ilusión moral, los mentís infligidos a la esperanza de los individuos y de las colectividades y sus efectos, son de gran fecundidad. En una parte del libro de Robert Hertz, sobre el *Péché et l'Expiation,* libro que yo he vuelto a escribir y que se publicará pronto, pueden encontrarse las importantes anotaciones que Hertz había dejado sobre este tema.

Una buena descripción psicológica y sobre todo fisiológica, permitirá describir mejor, esas «vagas ansiedades» que se consideran locuras, esas imágenes concretas que las sustituyen, y esos movimientos violentos e inhibiciones absolutas que la esperanza produce en nosotros. Estos hechos son raros dentro de la vida feliz, laica y civil que fue la nuestra pero sin embargo, la guerra nos ha hecho sentir y vivir profundamente muchas experiencias de este tipo. Deberían ser y son mucho más frecuentes en la vida de los hombres que nos rodean y en la de los que nos precedieron.

En definitiva, la esperanza es un hecho en que la emoción, la percepción y más concretamente el movimiento y el estado del cuerpo, condicionan directamente el estado social y se ven condicionados por él. Como en todos los hechos que les he citado, el cuerpo, la mente y el medio social deben ir parejos.

Si uno de ustedes quisiera hacernos aclaraciones sobre este tipo de hechos, pensaría que no habría hoy abusado de su... esperanza y habrían colmado la mía.

Debo pedirles excusas por haberles sólo ofrecido unas indicaciones generales, ya que esta enumeración de ideas puede tener interés. Sólo me queda formular un deseo, el de que mi paso deje entre ustedes un rastro modesto y fugitivo.

APÉNDICE

RESUMEN DE LAS CONCLUSIONES DEL DEBATE

Se ha planteado el grave problema de las categorías de la mente. Teníamos derecho, puesto que su estudio es uno de los puntos en que nuestros trabajos coinciden. Deseamos como ustedes que estas categorías se analicen de una forma concreta y no sólo dialéctica. Les confesaré por qué no me he aventurado a ello. Hacen falta todavía muchos trabajos de aproximación, es prematuro, sin duda alguna, dar algo más que simples indicaciones. Por otra parte, precisamente entre los largos trabajos que serían necesarios, los más necesarios no nos son comunes, como ocurre con los estudios históricos, de los cuales, como es lógico, no he de hablarles a ustedes.

Las categorías aristotélicas no son las únicas que existen o que han existido en nuestra mente, ni las únicas que hay que tratar. Antes que nada hay que elaborar un catálogo de categorías lo más grande posible, partiendo de todas aquellas que se sabe que el hombre ha utilizado. Sólo entonces podrá comprobarse que ha habido y hay muchas lunas muertas en el firmamento de la razón. Lo grande y lo pequeño, lo animado y lo inanimado, la derecha y la izquierda han sido categorías. Entre las que conocemos, tomemos por ejemplo, la de la sustancia a la que yo he concedido una atención casi meramente técnica, ¿cuántas son las vicisitudes por las que ha pasado? Entre sus prototipos ha recogido otra noción, la de alimento, especialmente en la India y en Grecia.

Las categorías son símbolos generales que, como los otros, han sido adquiridos por la humanidad muy lentamente. Hace falta describir ese trabajo de construcción. Este es, precisamente, uno de los capítulos principales de la sociología, desde el punto de vista histórico. El trabajo ha sido complejo, azaroso y de suerte. La humanidad ha elaborado su espíritu por todos los medios, técnicos y no técnicos, místicos y no místicos; sirviéndose del espíritu (sentidos, sentimientos y razón) y de su cuerpo; al azar de las elecciones, de las cosas y del tiempo, al azar de los países, de sus obras o sus destrucciones.

Nuestros conceptos generales son todavía inestables e imperfectos. Creo sinceramente que sólo a través de esfuerzos conjugados, pero de orígenes opuestos, nuestras ciencias psicológicas, sociológicas e históricas podrán un día intentar la descripción de esta historia penosa. Creo, además, que es esa ciencia, ese sentimiento de la relatividad actual de nuestra razón, la que inspirará, quizá, la mejor filosofía.

Permítaseme, pues, poner punto final aquí.



CUARTA PARTE

EFECTOS FISICOS OCASIONADOS EN EL INDIVIDUO POR LA IDEA DE LA MUERTE SUGERIDA POR LA COLECTIVIDAD

(AUSTRALIA Y NUEVA ZELANDA)

Estudio publicado en el *Journal de Psychologie Normale et Pathologique,* 1926. Comunicación presentada en la Sociedad de Psicología.

El estudio sobre las relaciones entre la psicología y la sociología [1] es un estudio de método, pero el método sólo queda justificado si abre un camino, μάθοδος, si sirve de medio para clasificar unos hechos rebeldes hasta ese momento a toda la clasificación. El método sólo tiene interés si posee un valor heurístico. Pasemos, pues, al trabajo positivo, demostrando que detrás de los asertos que yo me he permitido, hay unos hechos, concretamente aquellos que demuestran la relación directa en el hombre, entre lo físico, lo psicológico y lo moral, es decir, lo social.

Les había ya indicado que, en muchas sociedades, la obsesión de la muerte, de origen estrictamente social, sin mezcla de factores individuales, es capaz de tales estragos físicos y mentales en la conciencia y en el cuerpo del individuo, que da lugar a su muerte en un plazo muy breve sin que exista ninguna lesión aparente o conocida. Les había prometido aportarles documentos, una demostración, y si no un análisis, al menos una propuesta de análisis. Aquí los tienen sometidos a su discusión y su crítica, aunque antes definiremos cuál es el problema.

[1] *Journal de Psychologie,* 1924, pág. 892; cfr. el estudio III.

CAPÍTULO PRIMERO

DEFINICION DE LA SUGESTION COLECTIVA ANTE LA IDEA DE LA MUERTE

No confundiremos en esta ocasión estos hechos con aquellos otros similares con los que se han confundido en otras ocasiones, bajo la denominación general de *Thanatomanie.* Con frecuencia el suicidio, en las sociedades que vamos a estudiar, es el resultado de una obsesión de este mismo tipo; la forma en que el individuo, en determinados estados de pecado o de magia, multiplica los atentados contra su vida, especialmente en los países maorís, pone de manifiesto esta persistente sugestión. Por lo tanto ésta puede adoptar las mismas formas pero sus consecuencias son diferentes dentro del sistema de hechos que vamos a describir [1]. En este caso intervienen la voluntad y el acto brutal de dejarse morir. La influencia de lo social sobre lo físico posee un medial psíquico evidente, pues es la persona quien se destruye a sí misma, siendo el acto inconsciente.

El tipo de hechos de que ahora les voy a hablar llama la atención, desde nuestro punto de vista y para nuestra demostración, por otros motivos. Se trata de esos *casos de muertes causadas brutalmente,* elementalmente en muchos individuos, simplemente *porque saben* o *creen* (lo que es lo mismo) *que van a morir.*

De estos hechos hay que separar aquellos en que esa creencia o saber son o pueden ser de origen individual. Más adelante veremos cómo, en las civilizaciones que vamos a considerar, con frecuencia quedan confundidos con aquellos de los que ahora trataremos. No hay duda de que si un individuo está enfermo y cree que se va a morir, incluso cuando la enfermedad esté causada, según él, por hechizamiento de otro o por un pecado suyo (de acto o de omisión), se puede mantener que es la idea de la enfermedad la que sirve de «medio-causa» del razonamiento consciente y subconsciente.

Tendremos, pues, en consideración únicamente aquellos casos en que la persona que se mueve, no se crea o se sepa enferma, *y únicamente se crea, por causas colectivas concretas, en un estado próximo a la muerte.*

---

[1] Podrán encontrarse algunos casos de este tipo en el excelente catálogo sobre datos africanos de STEINMETZ, "Der selbstmord bei den Afrikanichen Naturvölkern", *Zeitschr. f. Socialwiss.*, 1907. Véanse especialmente los suicidios por la pérdida del prestigio, todavía frecuentes entre nosotros y en China, y que fueron tan numerosos en la antigüedad.

Este estado coincide normalmente con una ruptura de comunión, bien sea por magia o por pecado, con los poderes y cosas sagradas, cuya presencia le sostienen normalmente. La conciencia se encuentra entonces totalmente invadida por ideas y sentimientos que son enteramente de origen colectivo, que no son síntoma de ninguna enfermedad física. El análisis no capta ningún elemento de voluntad, de elección o de ideación voluntaria por parte del paciente, a excepción de la propia sugestión colectiva. La persona se considera hechizada o se cree en pecado y muere por esa razón. Este es, pues, el acontecimiento al que limitamos nuestro examen. Los otros hechos, el suicidio ocasionado o la enfermedad motivada por esos mismos estados de hechizamiento o de pecado, son evidentemente mucho menos típicos. Al complicar nuestro estudio con una circunscripción tan detallada, le hacemos más simple, más penetrante y más demostrativo.

Estos hechos son muy conocidos en las múltiples civilizaciones consideradas como inferiores y sin embargo, raros o inexistentes en las nuestras, lo cual pone de manifiesto más claramente su señalado carácter social, puesto que dependen evidentemente de la presencia o de la ausencia de un determinado número de instituciones y de creencias desaparecidas entre nosotros, tales como la magia, las prohibiciones o tabúes, etc. A pesar de ser tan numerosos y tan conocidos entre estos pueblos, creo que no han sido sometidos a un estudio psicológico y sociológico profundo. Bartels [2] y Stoll [3] citan muchos casos, pero los confunden con los otros, sin sacar más conclusiones que la simple presentación de una colección de hechos tomados de los pueblos más diversos. A pesar de todo, estos viejos libros sirven para dar una idea de la difusión que este tipo de hechos tienen en la humanidad. Procedamos más metódicamente, concentremos nuestro estudio en dos grupos de hechos de dos grupos de civilizaciones: una, la más inferior posible o mejor la más inferior conocida, la australiana; la otra, más desarrollada y que ha pasado por muchas vicisitudes, la de los maorís, malayo-polinesios de Nueva Zelanda.

Me limitaré a la elección de hechos dentro de la colección que Hertz y yo recogimos [4]. Sería fácil multiplicar las comparaciones, especialmente con América del Norte y Africa [5], pues hechos de este tipo son muy frecuentes y han sido recogidos por antiguos escritores, pero vale más la

---

[2] *Medizin der Naturvölker*, págs. 10-13.

[3] *Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie*.

[4] Hertz examinó, con gran detenimiento, la mayor parte de los documentos publicados antes de la guerra sobre Nueva Zelanda. Preparaba un gran trabajo sobre el *Péché et l'expiation dans les sociétés inférieures*, cuya introducción ha sido ya publicada (*Revue de l'Hist. des Religions*, 1921) y del cual espero que el resto podrá serlo, escrito por mí, gracias a las notas admirables y a los fragmentos importantes que se conservan de esa gra nobra. Tocaba este tema, a propósito del pecado mortal, yo me he permitido profundizar en esa documentación. Me he preocupado de estos hechos con motivo de las investigaciones sobre el origen de la creencia en la eficacia de las palabras en Australia y en este punto, mi examen de las publicaciones etnológicas sobre los indígenas australianos es también muy completo. Indicaré solamente con detalle aquellas descripciones difíciles de encontrar y dejaré las de aquellos autores que son más conocidos.

[5] *Ex. Casaus, Basulos*, pág. 269.

pena concentrar nuestra atención sobre dos tipos de hechos semejantes, pero suficientemente apartados el uno del otro, para permitir una comparación, además de sernos bien conocidas su naturaleza y funcionamiento en sí y en relación con el medio social y el individuo.

Será de utilidad hacer una corta descripción de las condiciones mentales, físicas y sociales que permiten el desarrollo de casos de este tipo. Fanconnet[6] se ha ocupado, por ejemplo, de la responsabilidad en diversas sociedades y Durkheim ha escrito acerca de numerosos hechos religiosos australianos, como el ritual funerario y otros[7], sobre las fuerzas violentas que animan a los grupos y los miedos y reacciones a que pueden quedar sometidos. Sin embargo, no son éstos los únicos dominios totales de las conciencias individuales, engendrados en el grupo y por el grupo. Las ideas creadas entonces, se reproducen en el individuo bajo la presión permanente del grupo, de la educación, etc. A la mínima ocasión desencadenan estragos o sobreexcitan las fuerzas.

La intensidad de estas acciones morales sobre lo físico es tanto más considerable cuanto que éstas son mucho más fuertes, frustradas y animales en esos pueblos que entre nosotros. Es dato normal de la etnografía australiana como de otras muchas, que el cuerpo del indígena posee una asombrosa resistencia física. Ya sea por causa del sol y de la vida en estado de desnudismo completo o casi completo, ya sea a causa de la escasa septicidad del medio y de los instrumentos antes de la llegada de los europeos, ya sea a causa de determinadas particularidades de esas razas, seleccionadas precisamente por ese género de vida (puede que sus organismos posean elementos fisiológicos, sueros, así como otros, diferentes de los de otras razas más débiles, elementos que Eugene Fischer ha comenzado a buscar con poco éxito), cualquiera que sea la causa, lo que es cierto es que incluso frente a los negros africanos, el organismo de los australianos se distingue por sus asombrosas facultades de recuperación. La parturienta vuelve inmediatamente a sus ocupaciones, poniéndose en movimiento a las pocas horas; cortes de gran profundidad en la carne cicatrizan con gran rapidez; en algunas tribus, es castigo corriente meter un cuchillo en el muslo de la mujer o del hombre; las fracturas de brazo sanan rápidamente con unas simples tablillas. Estos hechos contrastan profundamente con otros casos. El individuo que está herido ligeramente, no tiene ninguna oportunidad de curarse, si cree que la lanza estaba hechizada. Si se rompe un miembro solo sanará rápidamente, a partir del momento en que se ponga en paz con las normas que ha violado, y como éstos, son múltiples los casos. El caso extremo de estas acciones de la moral sobre lo físico se produce y es todavía más palpable, en aquellos casos en que no hay heridas y la acción se produce exclusivamente en la conciencia del sujeto.

El campo de observación neozelandés es igualmente pródigo en hechos típicos, aunque los neozelandeses posean un organismo más fino y menos

[6] *La Responsabilité.*
[7] *Formes élémentaires de la vie religieuse.*

resistente a los agentes físicos. Su etnografía, sobre todo en la antigüedad, antes de la llegada de la viruela, etc., y de los europeos que los diezmaron, se caracteriza por su fuerza, su salud, su rapidez de cicatrización y de curarse mientras la moral no esté afectada. Nos interesan, sin embargo, desde otro punto de vista. Los neozelandeses, como los malayos-polinesios, son los hombres más sensibles a los estados de «pánico». Es de todos conocido el *Amok* malayo, por el que los hombres (sólo los hombres), todavía hoy, e incluso en las grandes ciudades, para vengar la muerte o el insulto a uno de los suyos, salen a «correr el *amok*», matando cuantas personas encuentran en su camino hasta que ellos mismos reciben la muerte. En general, son las gentes neozelandesas y las malayo-polinesias las que eligen este tipo de emotividad. Fue justamente entre ellas donde Hertz, afortunado en su elección, pudo analizar los asombrosos efectos de los mecanismos de la conciencia moral. Son, precisamente, los maorís quienes presentan el máximo de poder mental y físico por causas morales y místicas, así como quienes presentan el mínimo de depresiones por las mismas causas. En el libro de Hertz, pueden analizarse los detalles de esta demostración. de la cual no vamos ahora a ocuparnos de nuevo.

CAPÍTULO II

ESTUDIO DE LOS HECHOS EN AUSTRALIA

Los australianos sólo consideran naturales las muertes que nosotros denominamos violentas. Una herida, un asesinato, una fractura son causas naturales. La vendetta se desencadena con menos fuerza contra el asesino que contra el hechicero. Las demás muertes tienen como origen una causa mágica o religiosa [1]. En Nueva Zelanda, los hechos de origen moral y religioso son los que sugieren al individuo la idea dominante de que va a morir, y en general estos hechizamientos se consideran destinados a hacer cometer un pecado. En Australia, por el contrario, los hechos se presentan a la inversa. Los casos en que la muerte viene causada por la idea de que es el resultado fatal de un pecado son, a nuestro saber, escasos y sólo hemos encontrado algunos relativos, generalmente, a los crímenes relacionados con el tótem, especialmente por haberlo comido [2] o bien por haber comido alimentos prohibidos en razón de la edad. He aquí dos típicos casos de esto, que Durkheim no había recogido [3]: «Si un joven walkelfure (chica o chico) come caza prohibida, etc., enferma y probablemente se consume y muere gritando al igual que el animal en cuestión.» Es su espíritu el que, al entrar en él, le mata [4]. El otro es un caso de especie [5] y nos interesa más. McAlpine tenía empleado un joven kurnai en 1856-1857; era un negro fuerte y sano. Un día le encontró enfermo, y aquél le explicó que había hecho algo que no debía: había robado una hembra de «zariguella» antes de estar autorizado de comerla. Los ancianos le habían descubierto y sabía que no crecería. Se acostó bajo el efecto de esta creencia y nunca volvió a levantarse; murió al cabo de tres semanas.

Vemos, pues, cómo las causas morales y religiosas, también entre los australianos, pueden causar la muerte por sugestión. Este tipo de hecho

---

[1] Lévy-Bruhl estudió estos hechos en varias ocasiones, desde el punto de vista de la causa *(Fontions mentales dans les sociétés inférieures et Mentalité primitive).*

[2] Durkheim y yo hemos coleccionado estos hechos con sumo cuidado, enumerándolos. *Formes élémentaires de la vie religieuse,* pág. 84 núms. 1-4; pág. 184, número 2. Estos casos se dan, sobre todo, en las tribus del Centro y del Sur: Narrinyerri, Encounter Bay Tribe, etc. Hay que precisar que en el caso del tabú de Yumbeai (Mrs. Lanjeoh Parker, *Evahlayi Tribe,* pág. 20) es un tótem individual y no el tótem del clan.

[3] *Howitt, Native tribes of South East Australia,* pág. 769.

[4] Este caso de obsesión y de posesión es, a nuestro parecer, típico (cfr. *Samoa),* también desde el punto de vista de las relaciones entre el individuo y los poderes que pueden hacerse dañinos, sustituyendo el espíritu del individuo por el suyo.

[5] *Ibid.*

sirve de transición juntamente con los casos de origen puramente mágico. Ha habido una amenaza por parte de los ancianos. Gran parte de las muerte infligidas por magia lo son durante una vendetta o castigo[6] decretado en consejo; en el fondo son sanciones. El individuo que se cree hechizado por estos hechizos jurídicos queda afectado moralmente, en el estricto sentido de la palabra; por tanto, en conjunto, los hechos australianos no son tan distintos de los hechos maorís como se pudiera pensar. Generalmente, sin embargo, se trata de magia. El hombre que cree estar hechizado muere, hecho brutal e incalificable. Citemos algunos casos, preferentemente antiguos, observados directamente con ocasión de un hecho concreto, ya sea por naturalistas o por médicos. Backhouse[7], antes de 1840, cuenta cómo en Bourne Island, un hombre que se creía hechizado, dijo que se moriría a la mañana siguiente, y se murió. En el distrito de Kennedy, en 1865, entre los Eden[8], una vieja sirvienta irlandesa reprochó a una sirvienta negra su egoísmo, diciéndole: «Te morirás por ser tan cruel.» «La mujer le miró un minuto, dejó caer sus brazos, palideció... y, desesperada, bajo el efecto de esas palabras, se fue consumiendo y en menos de un mes se murió.»

Otros autores cuentan el hecho de forma más general. Austin, explorador del distrito de Kimberley[9], en 1843, resalta la asombrosa vitalidad de los negros y su asombrosa y mortal debilidad ante la idea de estar hechizados. Según Froggitt[10], un naturalista, «cuando un negro sabe que se le ha hecho eso (el hechizamiento) 'he waste away with fright', se consume de miedo». Un autor, en 1870, declara cómo vio a un hombre que había dicho que moriría un día determinado, muriendo ese mismo día, «por puro poder imaginario»[11]. El evangelizador del norte de Victoria, el reverendo Bulmer, confirma haber visto estos casos en algunas tribus[12]. En una de las tribus de Queensland menos visitadas, el evangelista precisa (¿es una frase de «sabir» anglosajón?, ¿es un hecho?) que si no se encuentra un antihechizo «la sangre *go bad* (se estropea) y el hechizado se muere»[13].

Se han visto casos en que el hechizado se muere en un momento determinado, y otros en que están obsesionados por un muerto, sin que se dé ningún elemento de magia, pero sí un matiz social y religioso. Back-

[6] Descripción del Kurdaitcha Arunta y de Loritja, por STREHLOW, *Aranda und Loritja Stamme*, IV, 11, pág. 20, etc.; magia con motivo del duelo, pág. 34. Los casos de suicidios australianos son escasos. Strehlow nos dice en dos ocasiones que se desconocen entre los arunta y los loritja, "aman demasiado la vida".

[7] *Narrative of a Visit to the South Australian Colonies*, 1843, pág. 105.

[8] C. H. EDEN, *My wife and I in Queensland*, 1872, págs. 110-111.

[9] Publicado por ROTH, en la *Royal Geographical Society of Queensland*, 1902, págs. 47, 49.

[10] *Notes of a Naturalist in the district of W. Kimberley, Proc. Liom., Soc. of N. S. Wales*, 1888, pág. 654.

[11] H. P., *Australian Blacks* (Lachlan River), *Australian Anthropological Journai*, Science of M. I. (1.ª serie, 1), pág. 100, col. 1.

[12] The aborigenes of the tower Murray *Royal geographical Society of South Australia*, v. pág. 12.

[13] A. WARD, *The Miracle of Mepoon*, Londres, 1908 (estudio realizado con Hey, colaborador de Roth).

house cuenta cómo en dos días murió un negro de Molonbah porque había visto un muerto «pálido» que le había dicho que moriría en ese tiempo [14]. El asesino del botánico Stevens, en 1864, murió en un mes, de hambre, en la cárcel. La muerte le miraba por encima del hombro [15]. Una leyenda Dieri, perfectamente transcrita [16], documento que merece profundas observaciones, cuenta cómo un antepasado divino, el Mura Wanmondina, abandonado por los suyos, deseó morir y murió, hechizándose él mismo con el rito de los huesos en el fuego; cuanto más sufría más se alegraba, y acabó como había deseado. El estudio de la curación de estas obsesiones y de estas enfermedades es tan demostrativo como el estudio de sus consecuencias mortales. El individuo se cura si la ceremonia mágica del exorcismo, si el contrahechizo actúa, del mismo modo que muere irremediablemente en caso contrario [17]. Dos observadores recientes, de los cuales uno es un médico, cuentan cómo se muere del «hueso de muerto» entre los wonkanguru; cómo produce un gran pavor. Si se encuentra ese hueso, el hechizado mejora; de lo contrario, empeora. La medicina europea no inspira confianza, no puede nada porque no es de la misma categoría que el encantamiento [18]. Hay que leer también la historia que un anciano kakadu, llamado Mukulakki, contó a sir Baldwin Spencer, el gran fisiólogo y antropólogo. Cuando era joven, comió por descuido una especie de serpiente prohibida a su edad. Un anciano vio lo ocurrido y le dijo: «¿Por qué has comido eso? Eres muy joven... y te pondrás muy enfermo» [19]. El le preguntó asustado: «¿Me moriré?» A lo cual el anciano le contestó: «Sí; poco a poco te morirás» [20]. Quince años más tarde, Mukalakki enfermó. Un viejo curandero le preguntó: «¿Qué has comido?» Y él, recordándolo, le contó su aventura. Entonces el doctor indígena le dijo: «Está bien, hoy morirás» [21]. A lo largo del día fue empeorando; hacían falta tres hombres para sostenerlo. El espíritu de la serpiente se había enroscado en su cuerpo y unas veces le salía por la frente, silbaba por su boca, etc. Era horroroso. Fueron lejos a buscar una ilustre reencarnación de un célebre curandero. El llamado Morpun llegó a tiempo, ya que cada vez las convulsiones de la serpiente y de Mukalakki eran más horrorosas; vio la serpiente mística, la cogió, la metió en su bolso de curandero y la llevó a su región, donde la metió en un charco y le dijo que se quedara allí. Mukalakki «se sintió aliviado, sudó mucho, se durmió y a la mañana siguiente estaba restablecido... Si Morpun no hubiera estado allí para sacarle la serpiente, se hubiera muerto. Sólo Morpun tenía poderes para hacer aquello»...

---

[14] *Loc. cit.*, pág. 105 (verso 1850).
[15] *Letters of Victorian Pioneers.*
[16] SIEBERT, *Dieri, Globus*, XCVII, 1910, pág. 47, col. 2.
[17] NEWLAND, Parkingi, *Roy. Geo. of South Australia*, II, pág. 126.
[18] AISTON y HORNE, *Savage Central Australia*, 1923, págs. 150, 152.
[19] *Natives tribes of the Northern Territory of Australia*, págs. 349-350.
[20] Puede verse aquí cómo la imprecación dobla la sanción físico-moral del tabú.
[21] Repetición de la imprecación.

Whitnell[22] cuenta, en relación con las tribus del Norte (Oeste en este caso), que los «larlow» (santuarios y ceremonias de los tótem) poseen virtudes curativas de este tipo, eficaces incluso sobre el ánimo de los niños. En el fondo, de lo que se trata es de poner de manifiesto y de restablecer la comunión con lo sagrado esencial. Por eso, el dieri que se cree hechizado se salva, cantando el canto sagrado de su clan, de su antepasado, la *murawima*[23], e incluso el canto de determinado antepasado que se hizo invencible[24]. Un canto de origen cristiano mestizo, recogido por Bulmer[25], en un entierro de un negro convertido, dice que el negro estaba protegido de la muerte al ser «cheered by your helping spirit». Uno de los mejores etnógrafos del Centro de Australia[26] apoya la interpretación de Guyon y de Howitt, a propósito de las ceremonias del Mindari (iniciación y propiciación) y de los rituales contra-magia y de la *intichiuma,* cuyo sentido es el de demostrar a los hombres que están en paz con todo el mundo. Estas mentalidades están impregnadas de una creencia en la eficacia de las palabras y en el peligro de los actos siniestros, al mismo tiempo que están profundamente preocupadas por una especie de mística de la paz del alma, lo cual les hace hacer tambalear su confianza en la vida o que recobren su equilibrio por medio de un ayudante, bien sea un mago o un espíritu protector, de naturaleza colectiva al igual que la ruptura del equilibrio.

---

[22] *Customs and Traditions of Aboriginals of Western Australia,* Roebourne, 1904, pág. 6.
[23] SIEBERT, *loc. cit., Globus,* XCVII, 1910, pág. 46, col. 2.
[24] Canto de Wodampa, *ibid.,* pág. 48, col. 1.
[25] *Loc. cit., Roy. geo. Soc. of South Australia,* V, pág. 43.
[26] WORSNOP (que desgraciadamente ha escrito muy poco), "Prehistoric Arts", *Journal of the Royal Geographical Society of South Australia,* 1886, 11.

Capítulo III

ESTUDIO DE LOS HECHOS EN NUEVA ZELANDA Y POLINESIA

Estas descripciones son comunes a la etnografía de los maorís y de toda Polinesia. Tregear [1], uno de los más enterados, se ha ocupado con frecuencia del tema. La fortaleza física de los maorís es extraordinaria, a la vez que famosa. Es posible que no sea superior a la de nuestros antepasados de hace dos mil años, sin embargo, las cicatrizaciones son asombrosas. Tregear cita algunos casos notables como, por ejemplo, el de un hombre que vivió hasta muy viejo sin mandíbula; se la había deshecho un obús en 1843. Esta resistencia contrasta con la debilidad en caso de enfermedad por causa de pecado o de magia, incluso por la simplicidad de una y otra. El antiguo pero excelente autor Jarvis Hawaii describe, en sus justos términos, el estado producido por esto. Los efectos del encantamiento son la muerte «por falta de ganas de vivir», por idea de una «fatal despondency», por «pura apatía» [2]. Antes de la llegada de los europeos, existía un proverbio de las islas Marquesas que decía: «Somos pecadores, luego moriremos.» La conciencia se ve dominada por una alternativa, sin que exista un punto intermedio; de un lado, la fortaleza física, la alegría, la solidez, la brutalidad y la simplicidad mental, y del otro, sin transición, la excitación sin límites y sin descanso [3], del duelo, del insulto o, por el contrario, la depresión, también sin límites ni descanso ni transición, las lamentaciones por el abandono y la falta de esperanza que culminan con la sugestión de la muerte [4]. Newman [5] considera que ésta afecta, incluso, la tasa de mortalidad. «Sin lugar a dudas, numerosos maorís mueren por pequeñas indisposiciones, simplemente porque cuando se ven atacados por ellas, no luchan contra la enfermedad, ni intentan evitar sus estragos, sino que se envuelven en sus mantas y se echan en la cama para morirse. Parece que carecen de fuerza de ánimo y sus amigos les miran sin escucharlos, sin hacer nada, aceptando su destino sin necesidad.» Los maorís clasifican de este modo

---

[1] *Journal of the Polynesian Society* (siglas *J. P. S.)*, II, pág. 71-73; *Maori Race*, pág. 20 ss.

[2] Hawaii, págs. 20, 191: "want exertion to live".

[3] Hasta la muerte o el suicidio, dice Colenso. V. más adelante.

[4] Resumen de la descripción de esta mentalidad por Colenso (documento recogido hacia 1840), en *Transactions of the New-Zealand Institute*, I, pág. 380.

[5] Causes Leading to the extinction of the Maori, *Trans. N.-Zel. Inst.*, XIV, pág. 371.

la causa de sus muertes [6]: *a*) muerte por los espíritus (violación de un tabú, magia, etc.); *b*) muerte en la guerra; *c*) muerte por decadencia natural; *d*) muerte por accidente o suicidio [7], atribuyendo mayor importancia a la primera causa.

Su sistema de creencias es el mismo que el de Australia, pero los resultados, y por lo tanto la intensidad de las creencias, se reparten de modo diferente. Dominan las nociones puramente morales y religiosas; el encantamiento, el hechizamiento, actúan del mismo modo que en Australia, sin embargo la moralidad del polinesio, rica y tortuosa aunque brutal y simple en su evolución o por sus efectos, es la causa de la mayor parte de las muertes. De todos modos, veremos a continuación algunos hechos que demuestran la continuidad de estos dos tipos.

En primer lugar, aunque el totemismo haya desaparecido bastante en Polinesia, sobre todo en Nueva Zelanda, ha dejado algunos restos que figuran como causa de algunas muertes. Especialmente en Tonga [8], Mariner cuenta cómo un hombre que había comido tortuga prohibida, se le hinchó el hígado y se murió. Es sobre todo en Samoa donde los tabúes (totémicos) que han sido violados, se vengan. El animal que se ha comido, habla, actúa en las entrañas, destruye al hombre, le come y éste muere [9]. Los muertos por magia son también muy numerosos. Mariner cuenta [10] cómo una mujer (espíritu) obsesiona a un espíritu de un joven jefe. El tohunga le dice que morirá dentro de dos días y muere; el que muere es un dios monstruo [11]. Las muertes como resultado de un presagio son también muy frecuentes [12].

Lo frecuente, verdaderamente, es la muerte por «pecado mortal», sobre todo en las zonas maorís (la expresión es suya). Las innumerables descripciones son generalmente muy circunstanciales y en numerosas ocasiones mitológicas: el alma se hace pesada; está ligada y atada con cuerdas y nudos; está ausente; está prisionera; no es el único espíritu que habita el cuerpo, tiene un vecino que la persigue; ha sido golpeada por un animal o una cosa que invade el cuerpo o el mismo alma. Todas estas expresiones, bien conocidas por los neurólogos o psicólogos, son muy utilizadas, tradicional e individualmente, en este caso.

Sin embargo, no hay que separar demasiado el efecto de su causa. Los

---

[6] ELSDON BEST, in GOLDIE, "Maori Medical Lore", *Trans, N.-Zel. Inst.*, XXXVII, pág. 3; cfr. XXXVIII, pág. 221.

[7] Puede verse cómo no cometen la equivocación de confundir el suicidio con la depresión mortal, aunque tampoco hay que buscar en estas divisiones, tomadas de los teólogos de la tribu de Tuhoe—una precisión que no existe, ya que las heridas recibidas en la guerra son también resultado de magia o de pecado.

[8] MARINER-MARTIN, *Account of the Tonga Island*, II, pág. 133.

[9] (Creencias, sobre todo, de Salevad). TURNER, *Samoa*, págs. 50-51. En Nueva Zelanda parece que la idea sólo se aplica a las sanciones del culto del lagarto. GOLDIE, *loc. cit.*, pág. 17.

[10] I, págs. 109. 111.

[11] (Mito Ngai Tahu). H.-T. (DE CROISILLES), en *J. P. S.*, X, 73.

[12] ELSDON BEST *(Omes)*, en *J. P. S.*, VII, pág. 13. Sobre estas muertes y estos hechizamientos..., etc., v. WHITE, *Maori Customs*, etc., 1864; GOLDIE, *Medical Love*, pág. 7.

maorís son unos refinados de la moral y del escrúpulo. Dejando a un lado el profundo análisis que Hertz ha hecho de sus complicados y típicos mecanismos, resaltaremos sólo dos indicaciones: la muerte por magia se imagina con frecuencia, pero sólo es posible como resultado de un pecado previo. Por el contrario, la muerte por pecado es, con frecuencia, el resultado de una magia que ha hecho pecar [13]. La adivinación, el presagio y los espíritus («aitu», «atua»), pueden estar mezclados en la aventura [14], como auténticos dolores de conciencia que dan lugar a verdaderos estados depresivos [15], causados por la magia de pecado que hace que el individuo se sienta mal a gusto [16]. Tenemos la suerte de poseer un trabajo de médico sobre este conjunto de hechos. El doctor Goldie, ayudado por un gran etnógrafo, Elsdon Best, ha llevado a cabo la teoría de estos hechos, incluso comparativamente [17]. El capítulo lleva por título: «Melancolía fatal de desenlace rápido», la gente «quiere» para sí «la muerte» («will to death») [18]. Veamos a continuación algunos de los casos que cita. El doctor Barry Tuke (que después fue sir) conoció un individuo con buena salud, de constitución hercúlea, que murió en menos de tres días de esta «melancolía». Otro, con un excelente aspecto y, «sin ninguna duda, sin lesión alguna de las vísceras torácicas», se «entristeció de la vida», dijo que se moriría y se murió diez días después. En la mayor parte de los casos estudiados por este médico la duración fue de dos a tres días.

Otros hechos son históricos y los hemos tomado de Shortland y Taylor, entre otros. Ocurren en público. A bordo del barco del gobernador, cuando el anciano jefe Kukutai vio el cabo Norte y el acantilado, entrada al País de los Muertos, ofreció las almas, lanzando al mar la ropa, primero la de las gentes de a bordo, incluidas las de los ministros, y después sus propios vestidos, «cayendo en una postración que hizo temer por su vida».

Permítanme aportar, además de estos hechos concretos, algunos docu-

---

[13] Sobre el *makulu,* magia, y sobre el *pahunu,* pecado provocado. V. TREGEAR, *Maori Race,* pág. 201.

[14] Tribus de Tuhoe, E. BEST, "Omens and Superstitions Beliefs", *J. P. S.,* VII, págs. 119 y ss. Si el alua, espíritu auxiliar, no es más fuerte, se marcha, "waste away".

[15] Sobre el *whakapahunu,* hacer pecar, v. BEST (Tuhoe), *Maori Magic, Transact. N.-Zel. Inst.,* XXXIV, pág. 81. "Arts of War", *J. P. S.,* XI, 52, hacer que la "conciencia pellizque" al encantado.

[16] Sobre el "hacer pecar" *(whakahehe),* v. SHORTLAND, *Traditions,* pág. 20.

[17] *Maori Medical Lore,* págs. 78, 79. Comparaciones tomadas de ANDREW LANG, *Myth. Ritual and Religion* (Atrinson, sobrino de Andrew Lang, sobre un caso canaco; Fison y un informador de Howitt sobre un caso en Fiji y en Australia; Godrington sobre Melanesia). Goldie utiliza, pág. 80, la palabra thanatomanie, diciendo que el número de casos es incontable. En Hawaii, un mago a quien un europeo le dijo que él también era brujo, murió de debilidad. En Sandwich (Hawaii), en 1847, con ocasión de una epidemia, sucumbieron grandes multitudes, no sólo de enfermedad, sino del terror y de esta fatal melancolía. A esta epidemia se la llamó *Okuu,* porque la gente hacía salir (okuu) su alma y se moría. También en Fiji, cuando hay una epidemia, la gente es incapaz de salvarse y de salvar a los demás; dicen que están "taqaya", destrozados, desesperados y que han abandonado toda esperanza de vivir.

[18] P. 77, 81.

mentos literarios maorís. Un canto famoso, el de la hija de Kikokko, ilustra con claridad los sentimientos del enfermo [19].

Sol brillante, permaneces todavía en el cielo
alumbrando con tus rayos la cima de Pukihinau.
¡Permanece ahí, oh sol, y así estaremos juntos!
... Desgraciadamente, nada puedes tú decir, amigo (madre).
Whir (Dios de la guerra y del castigo) lo ha decidido ya,
clavó su hacha en mis huesos, deshaciéndolos,
estoy destrozado igual que la rama cortada
de su tronco por un golpe y que al caer
en un crujido, queda en trozos..., etc.
Yo lo he hecho, me he atraído esta muerte
sobre mí que viene de Dios (Hertz).
Y ahora, desamparado,
me encuentro privado de socorro.
Demacrado, abandonado, (Hertz, mejor:)
agotado por la pena (sin alma)
de mi cuerpo (oprimido, agotado)
(Hertz, mejor:)
me acuesto para morir. (Por este motivo
el cuerpo quiere morir) [20].

Las conclusiones del doctor Goldie son las siguientes:

La tendencia fatalista que se ha observado con frecuencia... y que conduce a la muerte después de un intervalo de depresión más o menos largo, de profunda depresión y de falta de ganas de vivir, se debe a los efectos de un temor supersticioso que actúa sobre un sistema nervioso especialmente susceptible (pág. 77).

Creo que nadie ha intentado explicar el motivo de esta muerte causada por esta curiosa forma de melancolía. La opinión popular cree que la víctima "se pone a morirse", pero nosotros no podemos creer que este resultado terrible no derive de la fuerza de voluntad del salvaje. La característica principal del espíritu maorí es su inestabilidad, su equilibrio mental está a expensas de un montón de incidentes cotidianos, es juguete de las circunstancias externas. Su cerebro, al no haber sido objeto de una cultura moral e intelectual prolongada y metódica, está a falta del equilibrio mental que caracteriza los pueblos más civilizados; es incapaz de dominarse, grita y ríe por el motivo más fútil, y sus explosiones de alegría o de tristeza pueden desaparecer en un momento... (Goldie cita a continuación numerosos ejemplos).

En este curioso estado mental que se denomina "histeria del pacífico", el paciente, después de un período prelimiar de depresión, se pone muy excitado, toma un cuchillo o cualquier otra arma y recorre el pueblo, acuchillando a quien encuentra, causando daños sin límite hasta que cae agotado. Si no encuentra un cuchillo, se dirige al acantilado, se lanza al agua del Océano y nada millas y millas hasta que es salvado o se ahoga. Esta excitación histérica violenta es común a todas las islas, del mismo modo que lo es también su estado opuesto, el de una depresión repentina y profunda... a la cual sigue la descripción de los resultados lamentables de una sesión de espiritismo después de unos funerales. Una de las hermanas pequeñas oye el espíritu de la muerte, se excita, se postra y decide seguirle, matándose en pocas horas.

Dado que es un pueblo muy emocional cuyo cerebro se encuentra en un estado de

---

[19] La copia de Goldie (pág. 79) no sirve lo que el texto completo y la traducción de C. O. DAVIS, *Maori Mementoes*, pág. 192 (texto), pág. 191 (versión), ni, sobre todo, lo que Hertz había preparado. Goldie ha omitido la llamada—totalmente euripidiana—al sol.

[20] Otro canto describe el pavor del animal herido en la carne, por magia.

equilibrio inestable sujeto a una excesiva excitación o a una profunda melancolía, pueblo que no tiene miedo a la muerte y cuyo instinto de conservación es asombrosamente débil, pueblo que es profundamente supersticioso y que atribuye poderes perversos ilimitados a los dioses del mal y a los hechiceros negros; cuando alguien que posee estas características mentales en un grado marcado, se convence de que es víctima de un dios poderoso o de un "tohunga" (hechicero), este choque nervioso excesivo hace "paretic" todo el sistema nervioso; sin ofrecer resistencia al estupor que actúa en esos momentos; el individuo se absorbe en sí mismo, fijándose sólo en la enormidad de su pecado y en el carácter desesperado de su caso, haciéndose víctima sin esperanza de una melancolía ilusoria; queda sumergido dentro de una ilusión todopoderosa, ha ofendido a los dioses, luego morirá. Pierde el interés por las cosas exteriores; el estado mórbido queda centralizado de forma aguda; la depresión nerviosa es grande; pierde las energías físicas, extendiéndose gradualmente esta depresión secundaria a todos los órganos. Las funciones vitales se deprimen, el corazón se deprime, los músculos involuntarios se quedan dormidos, produciéndose por último una total "anergia" o la muerte. El ánimo desequilibrado sucumbe sin lucha a la violencia del *shock* por un miedo supersticioso que le invade" (págs. 79-81).

Someto estas conclusiones a su reflexión. Este lenguaje a pesar de haber perdido su actualidad desde un punto de vista médico, tiene su importancia y su valor será sin duda permanente.

La importancia de estos hechos difícilmente se exagerará. Sólo hemos citado algunos casos de los muchos que conocemos. Pongamos pues punto final. Uno de los hechos más importantes y trágicos es el de los maorís de las islas Chatham, conquistadas por los maorís en 1835, quedando reducidos a 25 de los 2.000 que eran. Shaud, uno de los suyos que les sirvió de intérprete, cuenta cómo fueron trasladados a la isla del Sur y lo que dijeron sus vencedores [21].

Los maorís dijeron: "No es el número de los que matamos lo que les ha reducido a ese número. Después de haberlos hecho esclavos, con frecuencia les encontrábamos muertos por la mañana en su casa. Fue precisamente la infracción de su propio tapu lo que les mataba (la obligación de hacer actos que desacralizaran su tapu). Eran un un pueblo muy tapu."

Ya conocemos el famoso texto de Job [22] que todavía hoy corresponde a tantas mentalidades que nosotros consideramos anormales, pero que no lo eran en estas civilizaciones:

Entonces el Dios fuerte abre el oído de los hombres y para su castigo los sella.
Que él salve su alma del foso y que haga que su vida transcurra lejos de la espada.
Pues el peligro es que sea destruido en su carne, en su lecho y en la fortaleza de sus huesos, al mismo tiempo.
Entonces su vida se transforma en un horror y su alma comerá el pan sólo con disgusto. Se corroerá en sus entrañas (hasta que no quede rastro) y estará deprimido hasta los huesos, hasta que no se le vean. Su alma se acercará a las profundidades y su vida a las cosas que dan muerte.

* * *

[21] SHAND, "Morioris", *J. P. S.*, III, pág. 79.
[22] XXXII, 19, 21 (cfr. *ibíd.*, 17).

Estos son los hechos. Les concedo toda discusión psicopatológica y neuropatológica. Los testigos, aunque sean médicos, dicen todos que no hay en estos casos ninguna lesión aparente, ni mal sensible a la auscultación, etc. Sería urgente llevar a cabo algunas observaciones, quizá puedan ustedes suscitarlas.

Me basta en cuanto sociólogo indicarles un camino donde he encontrado muchos ejemplos y normales, en cualquier caso frecuentes en su anormalidad. Esto es lo que les había prometido.

Son del tipo que yo creo habría que estudiar en seguida, pues la naturaleza social queda directamente unida a la naturaleza biológica del hombre. Ese pánico que desorganiza toda la conciencia, incluido lo que se llama el instinto de conservación, desorganiza sobre todo la misma vida. El eslabón psicológico es claro y sólido: la conciencia. Pero no es poderoso; el individuo hechizado o en estado de pecado mortal, pierde el control de su vida, la capacidad de elección, la independencia y la personalidad.

Téngase además en consideración que estos hechos son también hechos «totales» que hay que estudiar. La consideración de psíquico o mejor de psicoorgánico no es suficiente en este caso para describir el complejo completo. Hay que tener en cuenta la consideración de lo social, aunque el estudio fragmentado de la vida, que es nuestra vida en sociedad, no es suficiente. Vemos, pues, cómo«el homo duplex» de Durkheim se presenta con más precisión y cómo hemos de considerar su doble naturaleza.

Desde este doble punto de vista, desde el estudio de la totalidad de la conciencia y desde el de la totalidad de la conducta, creo que estos hechos son interesantes. Oponen esta «totalidad» frente a aquella que se denomina impropiamente la de los primitivos y frente a la «disociación» de los hombres que nosotros somos, manteniendo nuestra persona y resistiendo a la colectividad. La inestabilidad del carácter y de la vida de un australiano o de un maorí es bien visible. Esas «histerias» colectivas o individuales, como todavía las llamaba Goldie, entre nosotros son sólo casos de hospital o de patanes. Son la ganga de la que, lentamente, nuestra solidez mental, se ha desprendido.

Me permitirán, para terminar, recordar que estos hechos confirman y extienden la teoría del suicidio anímico que Durkheim expuso en un libro modelo de demostración sociológica [23].

---

[23] *Le Suicide, Alcan,* 1897.

QUINTA PARTE

SOBRE UNA CATEGORIA DEL ESPIRITU HUMANO: LA NOCION DE PERSONA Y LA NOCION DEL "YO"

Estudio publicado en el *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938. Londres (Huxley Memorial Lecture, 1938).

CAPÍTULO PRIMERO

EL SUJETO[1]: LA PERSONA

Mis oyentes y lectores han de ser indulgentes conmigo, ya que el tema es de una gran amplitud y en cincuenta y cinco minutos sólo podré exponer un esquema sobre la forma de tratarlo. Se trata nada más ni nada menos que de explicar cómo una de las categorías del espíritu humano, idea que consideramos innata, ha nacido y se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo y de numerosas vicisitudes, de tal manera que todavía hoy es una idea ambigua y delicada y que está por elaborar. Se trata de la idea de «persona», de la idea del «yo». Todo el mundo la encuentra natural y bien delimitada en el fondo de su conciencia, equipada en el fondo de la moral de que se deduce. De lo que se trata, pues, es de sustituir esta simple consideración de su historia y de su valor actual por una consideración más concreta.

BREVE INTRODUCCION SOBRE LOS ORIGENES DE ESTE TIPO DE INVESTIGACION

Para conseguirlo, les ofrecemos una muestra, quizá inferior a la esperada, de los trabajos llevados a cabo por la escuela francesa de Sociología. Nos hemos ocupado especialmente de la historia social de las categorías del espíritu humano. Intentamos explicarlas una a una, partiendo simple y provisionalmente de la lista de categorías Aristotélicas[2], describiendo determinadas formas en determinadas civilizaciones, intentando con este sistema comparativo hallar su naturaleza móvil y la razón de que sea así. De este modo, desarrollando la noción de *mana,* Huber y yo creímos encontrar, no sólo el fundamento original de la magia, sino también la forma general y probablemente muy primitiva de la noción de causa. De este mismo modo, Hubert ha descrito alguna de las características de la noción de Tiempo, y es también así como nuestro, tristemente desaparecido, amigo y discípulo, Czarnowki comenzó sin que desgraciadamente quedara terminada, una teoría de la «división de lo extenso», es decir, uno de los rasgos

---

[1] Hay dos tesis de la Ecole des Hautes Etudes que han tocado problemas de este tipo: CHARLES LE COEUR, *Le Culte de la Génération en Guinée* (t. XLV de la Biblioteca de la Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses), y V. LAROCK, *Essai sur la Valeur Sacrée et la Valeur sociale des noms de personnes dans les Sociétés inférieures,* Leroux, 1932.

[2] HUBERT y MAUSS, *Mélanges d'Histoire des Religions,* prefacio, 1909.

de determinados aspectos de la noción de espacio. También, así mi tío y maestro Durkheim, se ha ocupado de la noción del «todo», después de haber trabajado juntos sobre la noción de género. Estoy preparando desde hace tiempo un trabajo sobre la noción de sustancia, del cual sólo he publicado un resumen muy abstracto, imposible de leer en su forma actual. Mencionaré también las muchas veces que Lucien Lévy-Bhrul ha tocado estos temas dentro de su conjunto de trabajos sobre la mentalidad primitiva; concretamente en lo relativo a nuestro tema, en lo que él ha denominado «el alma primitiva»; se ha ocupado de estudiar no cada categoría en concreto, incluida esta a la que ahora nos dedicaremos, sino todas juntas, incluida la del «yo», intentando separar lo que tiene de «prelógica» la mentalidad de los pueblos cuyo estudio depende más de la antropología y de la etnografía que de la historia.

Si les parece bien actuaremos más metódicamente, limitándonos sólo al estudio de una de esas categorías, la del «yo», estudio que es más que suficiente. En este corto espacio de tiempo, voy a pasearles, con una cierta osadía, y a una velocidad excesiva, por el mundo y por el tiempo, conduciéndoles desde Australia a nuestras sociedades europeas y de viejas historias hasta nuestros días. Se podrá llevar a cabo una investigación más amplia y más profunda, aquí sólo pretendo enseñarles cómo organizarla; lo que intento es darles, bruscamente, un catálogo de las formas que la noción ha tomado en diversos puntos, demostrando cómo ha llegado a tomar cuerpo, materia, forma y límites, hasta llegar a nuestros días, cuando por fin se ha hecho clara y neta en nuestras civilizaciones (en las nuestras casi en la actualidad), aunque no en todas.

No les hablaré de la cuestión lingüística, aunque habría que tratarla para dejar el tema completo. En ningún caso mantengo que exista una tribu o lengua en que la palabra «yo» no exista y exprese una cosa netamente representativa. Por el contrario, además del nombre, muchos idiomas se caracterizan por el uso de sufijos de posición que ponen de manifiesto la relación que existe, en el tiempo y en el espacio, entre el sujeto que habla y el objeto de que se habla. En estos casos el «yo» está omnipresente y, sin embargo, no se expresa por la palabra «yo». En el terreno de los idiomas, sólo soy un sabio mediocre; por eso mi investigación será una investigación de derecho y de moral.

Tampoco les hablaré de psicología. Dejaré de lado todo lo relativo al «yo», a la personalidad consciente como tal. Diré únicamente que es evidente, sobre todo entre nosotros, que no ha habido ser humano que haya carecido de tal sentido, no sólo de su cuerpo, sino también y al mismo tiempo de su individualidad espiritual y corporal. La psicología de este sentido ha hecho inmensos progresos a lo largo del último siglo desde hace casi cien años. Los neurólogos franceses, ingleses, alemanes, entre los que se encuentra mi maestro Ribot y nuestro querido colega Head, entre otros, han acumulado amplios conocimientos sobre cómo se forma, cómo actúa y decae, cómo se desvía y se descompone su sentido y cuál es el importante papel que juega.

Mi tema es otro e independiente, es un tema histórico social. Cómo a lo largo de los tiempos, y de numerosas sociedades se ha elaborado, no el sentido del «yo», sino la noción, el concepto que los hombres de las diversas épocas se han inventado. Lo que quiero enseñarles son las varias formas que este concepto ha revestido en la vida del hombre de sociedad, sus estructuras sociales y su mentalidad. Hay algo que hace resaltar la tendencia de mi demostración, esto es, lo reciente que es la palabra filosófica el «yo», la «categoría del yo», el culto del «yo» (sus aberraciones), así como el respeto del «yo», en concreto, por parte de los demás (su forma normal).

Hagamos, pues, una clasificación, sin pretender de ningún modo reconstruir la historia general de la prehistoria a la actualidad, estudiaremos en primer lugar algunas de las formas de la noción del «yo», entraremos después en la historia con los griegos, constatando, a partir de ese momento, unos ciertos encadenamientos. Antes de ello, sin tener más preocupación que la lógica, recorreremos esa especie de museo de hechos (no me gusta la palabra *survivals,* supervivencias, para esas instituciones que están todavía vivas y prolíficas) que nos presenta la etnografía.

Capítulo II

EL *PERSONAJE* Y EL LUGAR QUE OCUPA LA *PERSONA*

LOS PUEBLOS

Comencemos por aquellos hechos que han dado lugar a esta investigación, hechos que tomo de los indios pueblos de Zuñi, o más concretamente los del pueblo de Zuñi, tan admirablemente estudiados por Frank Hamilton Cushing (enteramente iniciado en pueblo) y por Mathilda Cox Stevenson y su marido, durante numerosos años. Su obra ha sido objeto de críticas, pero yo la encuentro certera y, en cualquier caso, única. Bien es cierto que no se trata de algo «muy primitivo». Las «Ciudades de Cibola» fueron convertidas al cristianismo y han conservado sus registros bautismales, aunque, al mismo tiempo, han seguido practicando sus antiguos derechos y religiones, casi, si así se pudiera decir, en su «estado nativo», semejante al de sus predecesores, los *cliff dwellers* y los habitantes de la *mesa* hasta Méjico. Eran y han permanecido semejantes en su civilización material y en su constitución social a los mejicanos y a los indios más civilizados de las dos Américas. El gran e injustamente tratado L. H. Morgan, fundador de nuestras ciencias, escribe con gran acierto «Méjico, este pueblo» [1].

El documento siguiente es de Frank Hamilton Cushing, autor criticado incluso por sus colegas del *Bureau of American Ethnology,* pero sobre quien, conocidas sus obras publicadas y después de haber tomado nota de lo que se ha publicado sobre los Zuñi y sobre los pueblos en general, añadiendo lo que yo creo que sé de muchas de las sociedades americanas, he de decir que continúo considerándole como uno de los mejores descriptores de sociedades que han existido hasta ahora.

Pasaré por alto, si les parece bien, lo relativo a la orientación y división de los personajes del ritual, aunque, como ya hemos indicado en otro lugar, tenga gran importancia; no olvido, sin embargo, estos dos puntos:

La existencia de un número determinado de nombres por clan y la definición del papel exacto que cada cual juega dentro de la figuración del clan, que queda expresada por ese nombre.

---

[1] Podrá encontrarse una exposición de hipótesis viables recientes sobre las respectivas fechas de las diferentes civilizaciones que ocuparon el área del *basket people,* de los *cliff dwellers,* de las gentes de las ruinas de la *mesa* y de los *pueblo* (encuadrados y circulares), en F. H. H. Roberts, "The village of the great Kivas on the Zuñi Reservation", *Bulletin of American Ethnology,* n.º 111, 1932, Washington, págs. 23 y siguientes, y en "Early Pueblo Ruins", *B. A. E.*, n.º 90, pág. 9, del mismo autor.

In each clan is to be found a set of names called the names of childhood. These names are more of titles than of cognomens. They are determined upon by sociologic and divinistic modes, and are bestowed in childhood as the "verity names" or titles of the children to whom given. But this body of names relating to any one totem—for instance, to one of the beast totems—will not be the name of the totem beast itself, but will be names both of the totem in its various conditions and of various parts of the totem, or of its functions, or of its attributes, actual or mythical. Now these parts or functions, or attributes of the parts or functions, are subdivided also in a six-fold manner, so that the name relating to one member of the totem—for example, like the right arm or leg of the animal thereof—would correspond to the north, and would be the first in honor in a clan (not itself of the northern group); then the name relating to another member—say to the left leg or arm and its powers, etc.—would pertain to the west and would be second in honor; and another member—say the right foot—to the south and would be third in honor; and of another member—say the left foot—to the east and would be fourth in honor; to another—say the head—to the upper regions and would be fifth in honor; and another —say the tail—to the lower region and would be sixth in honor; while the heart or the navel and center of the being would be first as well as last in honor. The studies of Major Powell among the Maskoki and other tribes have made it very clear that kinship terms, so called, among other Indian tribes (and the rule will apply no less or perhaps even more strictly to the Zuñis) are rather devices for determining relative rank or authority as signified by relative age, as elder or younger, of the person addressed or spoken of by the term of relationship. So that it is quite impossible for a Zuñi speaking to another to say simply brother; it is always necessary to say elder brother or younger brother, by which the speaker himself affirms his relative age or rank; also it is customary for one clansman to address another clansman by the same kinship name of brother-elder or brother-younger, uncle or nephew, etc.; but according as the clan of the one addressed ranks higher or lower than the clan of the one using the term of address, the word-symbol for elder or younger relationship must be used.

With such a system of arrangement as all this may be seen to be, with such a facile device for symbolizing the arrangement (not only according to number of the regions and their subdivisions in their relative sucession and the sucession of their elements and seasons, but also in colours attributed to them, etc.) and, finally, with such an arrangement of names correspondingly classified and of terms of relationship significant of rank rather than of consanguinal connection, mistake in the order of a ceremonial, a procession or a council is simply impossible, and the people employing such devices may be said to have written and to be writing their statutes and laws in all their daily relationships and utterances.

Vemos, pues, en primer lugar, que el clan se considera constituido por un *determinado número de personas,* en realidad de personajes, y, por otra parte, que el papel de todos estos personajes es, en realidad, el de configurar, cada uno por su lado, la totalidad prefigurada del clan.

Esto es lo relativo a las personas y al clan. Las «hermandades» son todavía más complicadas. Entre los pueblos de Zuñi, Walpi y Mishongnovi, los nombres corresponden no sólo a la organización del clan, a sus desfiles y pompas, privadas y públicas, sino sobre todo a las categorías dentro de las hermandades, lo que la nomenclatura de Powell y del *Bureau of American Ethnology* conoce con el nombre de *Fraternities, Secret Societies,* que nosotros compararíamos con los Colegios de la Religión Romana. Secreto en los preparativos, y en numerosos ritos solemnes reservados a la sociedad de hombres (Kaka o Koko, Koyemski, etc.), pero

también en los espectáculos públicos—casi teatrales—, sobre todo en Zuñi y entre los Hopis: los bailes de máscaras—especialmente los Katcina, visita de los espíritus representados por sus herederos en la tierra—, portadores de sus títulos. Todo esto que se ha transformado en un espectáculo para turistas, estaba en plena ebullición hace menos de cincuenta años, y todavía lo está.

La señorita B. Freire Marecco (hoy señora de Aitken) y la señora E. Clew Parsons siguen aportándonos datos que lo corroboran.

Si añadimos a esto que estas vidas de personas, motrices de clanes y de sociedades superpuestas a los clanes, mantienen no sólo la vida de las cosas y dioses, sino también la «propiedad de las cosas», y que no sólo mantienen la vida de los hombres, aquí y allá, sino también el renacimiento de las personas (hombres), únicos herederos de quienes llevaron su nombre (la reencarnación de la mujer es otro asunto totalmente diferente), comprenderán por qué vemos entre los Pueblo una noción de la persona, del individuo, confundida con su clan, pero separada de él en la ceremonia, por la máscara, por su título, su categoría, su papel, su propiedad, su supervivencia y su reaparición sobre la tierra en uno de sus descendientes, dotado del mismo rango, nombre, título, derecho y funciones.

NOROESTE AMERICANO

Si tuviera tiempo de hacer un análisis profundo de los hechos, también sería digno de exposición otro grupo de tribus americanas, el de las tribus del noroeste americano, cuyo honor de haber suscitado el análisis completo de sus instituciones corresponde al *Royal Anthropological Institute* y a la *British Association*: labor comenzada por Dawson, el gran geólogo, pero continuada, si no acabada, por los importantes trabajos de Boas y de sus ayudantes indios Hunt y Tale, y por los de Sapir, Swanton, Barbeau, etc.

También aquí se plantea el mismo problema, aunque en términos diferentes, pero de idéntica naturaleza y función, el problema del hombre, de la posición social, del «nacimiento» jurídico y religioso de cada hombre libre y con más motivo, de cada noble y príncipe.

Tomaré como punto de partida la más conocida de esas importantes sociedades, la de los kwakiutl, limitándome a hacer algunas indicaciones.

No hay que olvidar que tanto los pueblos como los indios del noroeste no se pueden considerar como Pueblo primitivo. En primer lugar, porque parte de estos indios, concretamente los del Norte, Tlingit y Haida, hablan idiomas que, según el parecer de Sapir, son lenguas emparentadas con las derivadas del tronco que se ha convenido en llamar proto-sino-tibeto-birmano. Puedo decir que una de mis impresiones «de museo» como etnólogo, es el gran recuerdo que guardo de una presentación kwakiutl con motivo del respetado Putnam, uno de los fundadores de la sección etnológica del *American Museum of Natural History.* Un inmenso barco de

ceremonia con maniquíes de tamaño natural, con todos sus bártulos religiosos y de derecho, desembarcando para un ritual, creo que de matrimonio; con sus ricos trajes, sus coronas de corteza de cedro rojo, sus equipos menos ricamente vestidos pero fastuosos, me dieron la impresión de lo que pudo ser la China septentrional más antigua. Creo que ese barco, esa figuración novelesca, ha desaparecido, ya no está de moda en nuestros museos de etnografía, aunque produjo su efecto en mí. Incluso las caras indias me han recordado profundamente las de los «Paleoasiáticos» (llamados así porque no se sabe dónde clasificar sus leyendas). Partiendo de esta base de civilización y población, hay que tener en cuenta todavía múltiples evoluciones, revoluciones y nuevas formaciones que nuestro estimado colega Franz Boas ha intentado reproducir, quizá un poco demasiado rápidamente.

Sigue ocurriendo que estos indios, especialmente los kwakiutl, han establecido [2] un sistema social y religioso, donde tras un inmenso cambio de derechos, prestaciones, bienes, danzas, ceremonias, privilegios y rangos, se satisface a las personas al mismo tiempo que a los grupos sociales. Puede verse claramente cómo partiendo de las clases y clanes se disponen las «personas humanas» y cómo partiendo de éstas se disponen los gestos de los actores en el drama. En este caso, todos los actores son teóricamente *todos* los hombres libres, aunque en esta ocasión el drama es algo más que estético, es religioso y al mismo tiempo cósmico, mitológico, social y personal.

En primer lugar, al igual que ocurre en Zuñi, cada persona dentro de su clan tiene un nombre (es decir, dos) para cada estación, profano (verano) (*WiXsa*) y sagrado (invierno) (*LaXsa*). Estos nombres se reparten entre las familias separadas; las «Sociedades Secretas» y los clanes colaboran en los ritos, mientras los jefes y las familias se enfrentan en inconmensurables e interminables *potlatch* de los cuales ya he intentado dar una idea. Cada clan tiene dos series completas de nombres propios o mejor de apellidos, uno normal y otro secreto, pero que tampoco es sencillo, ya que el apellido de la persona, dentro de los nobles, varía por su edad y las funciones que ejerce en función de su edad [3]. Ocurre tal como dice un sermón del clan de los Aguilas, es decir, una especie de grupo privilegiado de clanes privilegiados:

For that they do not change their names starts from (the time) when long ago / / Ö꞉maxt! ālaLēε, the ancestor of the numaym G. īg.îlgām of the / Q lōmo-

---

[2] DAVY, *Foi jurée*, París, 1922; MAUSS, "Essai sur le Don", *Année Sociologique*, 1923, donde no he podido insistir, por estar fuera del tema, sobre la noción de persona, sus derechos, deberes y poderes religiosos, sobre la sucesión de los nombres, etcétera. Ni Davy ni yo hemos insistido sobre el hecho de que el potlatch implica además los cambios de hombres, de mujeres, de herencias, contratos, bienes y prestaciones rituales, además de las danzas e iniciaciones, pero más que nada, de éxtasis y posesión por parte de los espíritus eternos reencarnados. *Todo, incluso la guerra y la lucha, sólo se hacen entre quienes llevan estos títulos hereditarios y encarnan esas almas.*

[3] BOAS, "Ethnology of the Kwakiutl", n.º 35 del *Ann. Rep. of the Bureau of American Ethnology*, 1913-1914, Washington, 1921, pág. 431.

yâɛyē, made the seats of the Eagles; and those went down to the / numayms. And the name-keeper Wīltseɛstala says / "Now, our chiefs have been given everything, and I will go right down (according to the order of rank)". / Thus he says, when he gives out the property: for I will just name the names / / of one of the head chiefs of the numayms of the / Kwakiutl tribes. They never change their names from the beginning, / when the first human beings existed in the world; for names can not go out / the family of the head chiefs of the numayms, only to the eldest one / of the children of the head chief. / /

En todo esto, lo que está en juego más que el prestigio y la autoridad del jefe y del clan, es la existencia conjunta de éstos y sus antepasados que se reencarnan en sus herederos, que reviven en el cuerpo de quienes llevan su nombre y cuya perpetuidad queda asegurada por el rito en cada una de sus fases. La perpetuidad de las cosas y de las almas sólo está asegurada por la perpetuidad de los nombres, de los individuos, de las personas, las cuales sólo actúan cualificadas por él, aunque sean responsables de su clan, de sus familias y de sus tribus. Así, por ejemplo, un rango, un poder, una función religiosa y estética, la danza y la posesión, *paraphernalia* y cobres en forma de escudos—auténticos «escudos» de cobre—, monedas, insignias de *potlatch* presentes y futuros, se presentan, se conquistan por la guerra; basta matar a su poseedor o apropiarse de uno de los aparatos del ritual, trajes o máscaras, para heredar sus nombres, sus bienes, sus cargas, sus antepasados y su persona en el pleno sentido de la palabra [4]. Así es como se adquieren los rangos, los bienes, los derechos personales, las cosas y al mismo tiempo su espíritu individual. Esta inmensa mascarada, este drama y ballet complicado con éxtasis, concierne tanto el pasado como el futuro, es una prueba para el oficiante y una demostración de la presencia en él del *naualaku* (*ibíd.*, pág. 396), elemento de fuerza impersonal o del antepasado o del dios personal o en cualquier caso de un poder sobrehumano, espiritual y definitivo. El *potlatch* victorioso, el cobre que se ha conquistado, es el resultado de una danza sin equivocaciones (*ibíd.*, pág. 565) y de una posesión conseguida (véase *ibídem*, pág. 658, pág. 505, pág. 465).

No tenemos tiempo de desarrollar todos estos temas. Desde un punto de vista casi anecdótico, les voy a indicar una institución, un objeto común tanto para los nootka como para los tlingit del norte de Alaska, institución que consiste en el uso de unas curiosas máscaras dotadas de contraventanas dobles e incluso triples, que se abren para enseñar los dos o tres seres (tótems superpuestos) que personifican a quien lleva la máscara [5]. Los hay muy bellos en el *British Museum*; como tales se pueden considerar también todos estos *totem poles*, pipas de esteatita, etc., objetos que hoy se han transformado en pacotilla para el uso de los turistas que llegan a través del ferrocarril o en los cruceros. En una pipa, creo que Haida,

---

[4] La mejor exposición general de BOAS se encuentra en "The Social Organization and the secret societies of the Kwakiutl Indians", *Report of the U. S. National. Museum,* 1895, págs. 396 y ss.

[5] La última contraventana se abre, si no sobre toda la cara, al menos sobre los ojos, o los ojos y la boca (*ibíd.*, pág. 638, fig. 195).

a la cual no he dado ninguna importancia, figura precisamente, un joven iniciado con su sombrero de pico, presentado por su padre espíritu de sombrero, llevando una horca; debajo del iniciado al cual están subordinados, en escala descendente, hay una rana, seguramente su madre y un cuerno, seguramente su abuelo (materno).

Tampoco nos ocuparemos de los importantes casos de cambio de nombres a lo largo de la vida, sobre todo en los nobles. Habría que exponer una serie de hechos curiosos de lugartenencia: el hijo menor queda representado temporalmente por su padre, el cual recibe provisionalmente el espíritu del abuelo difunto; habría que hacer también aquí una demostración de la existencia entre los kwakiutl de la doble descendencia uterina y masculina y del sistema de generaciones que se alternan y saltan.

No hay que olvidar, también, que entre los kwakiutl (como también entre sus parientes más próximos los heitsuk, los bellacoola, etc.) cada momento de la vida de una persona queda personificado y recibe un nuevo nombre, un nuevo título de niño, de adolescente y de adulto (masculino o femenino); dándosele además un nombre como guerrero (naturalmente no ocurre lo mismo con las mujeres), como príncipe o princesa, como jefe o jefa, un nombre para las fiestas que dan (hombre o mujer) y para el ceremonial especial que les corresponde; un nombre para su edad de jubilarse, un nombre de las sociedades de focas (los jubilados, sin éxtasis, ni posesiones, sin responsabilidades, sin más beneficios que los recuerdos del pasado). Por último, reciben un nombre por *sus* «sociedades secretas», en las cuales son protagonistas (osos—frecuentemente entre las mujeres que quedan representadas por sus maridos o hijos—, lobos, hamatsé (caníbales, etc.). También recibe un *nombre,* la casa del jefe (con sus tejas, su poste, sus puertas, su decoración, sus vigas, sus ventanas, una serpiente con una doble cabeza y cara), la canoa de ceremonias y los perros. A estas listas hay que añadir *Ethnology of the kwakiutl* [6], que los platos, tenedores y cobres, están blasonados, animados y forman parte de la *persona* del propietario, de la *familia* y de las *res* de su clan.

Hemos elegido los kwakiutl y, en general, la gente del Norte, porque representan lo máximo, el exceso y permiten analizar mejor los hechos, que allí donde, sin dejar de ser menos esenciales, son todavía pequeños y poco desarrollados. Hay que resaltar también que gran parte de los americanos de la Pradera, especialmente los sioux, poseen instituciones del mismo tipo. Así, por ejemplo, los winnebago, estudiados por nuestro colega Radin, poseen también una serie de apellidos concretos por clanes y familias, que reparten siguiendo un determinado orden pero siempre siguiendo precisamente un tipo de reparto en función de los atributos, poderes o naturaleza [7], basados en el mito de origen del clan, y según la capacidad de cada uno para representar el personaje.

---

[6] P. 792-801.

[7] RADIN, "The Winnebago Tribe", n.º 37 del *Ann. Report Bureau of American Ethnology,* pág. 246, nombres del clan del Búfalo y, a continuación, los de los otros clanes. Póngase atención en el reparto de los cuatro a seis primeros apellidos de los

Veamos a continuación un ejemplo del origen de los nombres de las personas según la explicación detallada que Radin hace en su autobiografía, el *Crashing Thunder*:

Now in our clan whenever a child was tobe named it was my father who did it. That right he now transmitted to my brother.

Earthmaker, in the beginning, sent four men from above and when they came to this earth everything that happened to them was utilized in making proper names. This is what our father told us. As they had come from above so from that fact has originated a name Comes-from-above; and since they came like spirits we a name Spirit-man. When they came, there was a drizzling rain and hence the names Walking-in-mist, Comes-in-mist, Drizz-ling-rain. It is said that when they came to Within-lake they alighted upon a small shrub and hence the name Bends-the-shrub; and since they alighted on an oak tree, the name Oak-tree. Since our ancestors came with the thunderbirds we have a name Thunderbird and since these are the animals who cause thunder, we have the name He-who-thunders. Similarly we have Walks-with-a-mighty-tread, Shakes-the-earth-down-whit-his-force, Comes-with-wind-and-hail, Flashes-in-every-direction, Only-a-flash-of-lightning, Streak-of-lightning, Walks-in-the-clouds, He-who-has-long-wings, Strikes-the-tree.

Now the thunderbirds come with terrible thunder-crashes. Everything on the earth, animals, plants, everything, is deluged with rain. Terrible thunder-crashes resound everywhere. From all this a name is derived and that is my name—Crashing-Tunder [8].

Cada uno de los nombres de los pájaros de trueno que dividen los diferentes momentos del tótem trueno, es uno de los antepasados que se han *reencarnado* continuamente (se da incluso el caso de la historia de dos reencarnaciones) [9]. Los hombres que les reencarnan son los intermediarios entre el animal totémico y el Espíritu de la guarda, y las cosas blasonadas y los ritos del clan o de las grandes «medicinas». Estos nombres, así como la herencia de las personalidades, quedan determinados por revelaciones de las cuales el beneficiario conoce de antemano los límites a través de su abuela o de los ancianos. En América, por todas partes, se encuentra este mismo tipo de hechos. Podríamos continuar nuestra demostración tomando como ejemplo el mundo iroqués, el algonquino, etc.

AUSTRALIA

Nos parece más adecuado volver un momento sobre hechos más generales y primitivos; hagamos, pues, dos o tres indicaciones relativas a Australia.

También en este caso el clan no queda configurado y reducido a un ser impersonal y colectivo, el tótem, representado por una especie animal y no por personas—por un lado los hombres, por otro los animales [10]—. En

hombres y en otros tantos para las mujeres. Pueden verse otras listas de Dorsey en la pág. 221.

[8] Se puede ver el mismo hecho, organizado de diferente manera, en *The Winnebago Tribe*, pág. 194.

[9] P. RADIN, *Crashing Thunder* (autobiografía de un indio americano), New York, 1927, pág. 41.

[10] Formas totémicas de este tipo se encuentran en A. O. F. y en Nigeria; el nom-

su aspecto de hombre, es el resultado de las reencarnaciones de los espíritus enjambrados que renacen continuamente en el clan (así ocurre entre los arunta, los loritja, los kakadu, etc.). Incluso entre los arunta y los loritja, los espíritus se reencarnan con gran precisión en la tercera generación (abuelo-nieto), y en la quinta, en la cual el abuelo y el tataranieto son homónimos. Todo es resultado de la descendencia uterina cruzada con la masculina. Puede estudiarse, por ejemplo, en el reparto de nombres por individuos, por clanes y por *clase* matrimonial exacta (ocho clases arunta), la relación de estos nombres con los antepasados eternos, con los *ratapa,* bajo la forma que tienen en el momento de la concepción, los fetos y niños que expulsan ese día hacia la luz, y la relación entre estos nombres de *ratapa* y los nombres de los adultos (que son en concreto, los de las funciones que ejercen en las ceremonias del clan y en las tribales) [11]. El éxito de estos repartos es, no sólo el de conducir a la religión, sino también el de definir la posición del individuo frente a sus derechos y el lugar que ocupan en la tribu y en los ritos.

Si, por razones que voy a decirles en seguida, he hablado sobre todo de las Sociedades con máscaras permanentes (Zuñi, Kwakiutl), no hay que olvidar que en Australia y en los demás sitios las mascaradas temporales son simplemente ceremonias de máscaras que no son permanentes. El hombre se inventa una personalidad superpuesta que es verdadera en el caso del rito y simulada en los juegos. Entre un tatuaje de cara y a veces del cuerpo, y un traje y una careta, existe sólo una diferencia de grado, pero no de función. La finalidad de ambas es la representación extática del antepasado.

Por otra parte, la presencia o la ausencia de la máscara es más una característica social, histórica o cultural que un rasgo fundamental. Así, por ejemplo, los kiwai, papous de la isla de Kiwai, poseen admirables máscaras, que rivalizan incluso con las de los tlingit de América del Norte, mientras que sus cercanos vecinos los marind-anim, sólo poseen una máscara muy simple, aunque tengan unas admirables fiestas de hermandades y de clanes, en que las gentes se decoran de pies a cabeza y quedan irreconocibles a fuerza de decoraciones.

La conclusión de esta parte primera de nuestra demostración es que un inmenso grupo de sociedades ha considerado la noción de personaje, como la del papel que el individuo juega en los dramas sagrados, del mismo modo que juega un papel en la vida familiar. Desde las sociedades primitivas a las nuestras, la función ha creado ya una fórmula. Son instituciones típicas, instituciones como la de los «jubilados», la de

---

bre de los manatis y cocodrilos de una u otra ribera corresponden a los nombres de quienes habitan allí. Probablemente también en otras partes, los individuos animales reciben los mismos nombres que los individuos hombres.

[11] Sobre estas tres series de nombres, véanse cinco tablas genealógicas (Arunta), STREHLOW, *Aranda Stämme,* cuaderno de cuadros, parte V. En ellos puede seguirse con interés el caso de las Jerramba (hormigas de la miel) y de los Malbanka (portadores del nombre del héroe civilizador y fundador del clan del gato salvaje, que reaparecen repetidamente en genealogías rigurosamente ciertas).

las focas kwakiutl o una costumbre como la de los aruntas que relegan entre la gente sin importancia a quien no puede ya bailar, «pues ha perdido su kabara».

Otra idea de la que sigo haciendo abstracción es la noción de reencarnación de un número de espíritus con nombre, dentro de un número determinado de individuos. Sin embargo, B. y C. G. Seligman han hecho bien en publicar los documentos de Deacon, que lo estudió en Melanesia. Rattray lo estudió a propósito del *ntoro shantin*[12] y les anunció que Maupoil ha encontrado uno de los elementos más importantes del culto de Fa (Dahomey y Nigeria); sin embargo, yo no me ocuparé de nada de esto.

Pasemos, pues, de la noción de personaje a la noción de persona y del «yo».

---

[12] Véase el artículo de HERSKOVITS, "The Ashanti Ntoro", *J. R. A. I.*, LXVII, págs. 287-296. Un buen ejemplo del reparto de los nombres en el país bantú ha quedado señalado por E. W. SMITH y por A. DALE, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London, Macmillan, 1920; C. G. y B. Seligman no han olvidado nunca este problema.

CAPÍTULO III

LA *PERSONA* LATINA

Todos conocen perfectamente lo normal y clásica que es la noción de *persona* latina: máscara, máscara trágica, máscara ritual y máscara de antepasado. Nace en los orígenes de la civilización latina.

Lo que yo debo enseñarles ahora es cómo se ha ido transformando en la nuestra. El espacio, el tiempo y las diferencias entre sus orígenes y su final son considerables. Evoluciones y revoluciones quedan escalonadas históricamente, en unas fechas concretas por causas bien visibles que yo describiré a continuación. Esta categoría ha vacilado en unas ocasiones y ha adquirido raíces profundas en otras.

Dos, de entre las grandes y antiguas sociedades que tomaron conciencia de las primeras, la inventaron por decirlo así, pero dejándola casi definitivamente destruida en los últimos siglos que precedieron nuestra era. Su ejemplo es instructivo, se trata de la India brahmánica y budista y de la Antigua China.

LA INDIA

Creo que ha sido la India la más antigua de las civilizaciones que ha poseído la noción de individuo, de su conciencia, del «yo». El *ahamkāra,* «la fabricación del yo», es el nombre que se da a la conciencia individual, *aham* = yo (es la misma palabra indoeuropea que *ego*). La palabra *ahamkāra* es evidentemente una palabra técnica, fabricada por alguna escuela de sabios visionarios, superando todas las ilusiones psicológicas. El *sāmkhya,* escuela que debió de preceder al budismo, mantiene el carácter compuesto de las cosas y de los espíritus (la palabra *sāmkhya* quiere decir precisamente composición), y considera que el «yo» es la cosa ilusoria. El budismo, en la primera fase de su historia, decretó que sólo era un compuesto divisible, que podría sacarse de *skandha* y procuró hacerlo desaparecer en el monje.

Las grandes escuelas del brahmanismo de los upanishad, seguramente anteriores al mismo *sāmkhya* e incluso a las dos formas ortodoxas del Vedânta que le siguen, parten del adagio de los «visionarios», incluido el diálogo de Visnu enseñando la verdad a Arjuna en la Bhagavad Gitā: «tat tvam así», lo cual equivale a decir en inglés: «that thou art»—tú eres eso (el universo)—. El ritual védico posterior y sus comentarios están impregnados de esta metafísica.

CHINA

De China, sólo sé lo que mi amigo y colega Marcel Granet ha querido enseñarme. En ningún lugar, todavía hoy, se tiene menos cuenta al individuo, especialmente en su ser social; en ningún lado queda con más fuerza incluido dentro de unas clases. Lo que las admirables obras de Granet nos han descubierto, es la fuerza y la grandeza de las instituciones de la China antigua, comparables con las del noroeste americano. El orden de los nacimientos, la categoría y el juego de las clases sociales, fijan los nombres, la forma de vida del individuo, su apariencia, «su cara», como todavía se dice (se empieza a hablar igual entre nosotros). Su nueva individualidad es su *ming*, su nombre. China ha conservado las nociones antiguas, sin embargo, ha restado al individualismo su característica de ser perpetuo e indivisible. El hombre, el *ming* es algo colectivo, es algo que viene dado. El antepasado correspondiente lo llevó y de ese mismo modo lo heredará su descendiente. Cuando se ha intentado filosofar, cuando en determinadas metafísicas se ha intentado explicar lo que es, se ha llegado a la conclusión que el individuo es un compuesto de *shen* y de *kwei* (que, a su vez, cada uno de ellos es algo colectivo). El taoísmo y el budismo aceptaron esta explicación y la noción de persona no se desarrolló más.

Otras naciones han conocido y aceptado ideas de este mismo tipo. Son pocas las que han hecho de la persona humana una entidad completa, independiente de cualquier otra, excepto de Dios. Entre éstas, la más importante es la romana. Según nuestra opinión, es en Roma donde se crea esta noción.

CAPÍTULO IV

LA *PERSONA*

Contrariamente a los indios y chinos, los romanos, o mejor dicho los latinos, han creado en parte la noción de *persona,* cuya denominación se ha conservado con la palabra latina. En sus orígenes nos encontramos ante un sistema de hechos semejantes a los precedentes, pero en los que se ha incorporado ya una forma nueva: la «persona» es algo más que el resultado de una organización, es algo más que el nombre o el derecho de un personaje o de una máscara ritual, es fundamentalmente un hecho de derecho. Para el derecho, dicen los juristas, sólo existen: las *personas,* las *res* y las *actiones,* principio que todavía hoy rige la división de nuestros códigos. Este principio es resultado de una evolución especial del derecho romano.

Veamos cómo, con una cierta osadía, yo me imagino esta evolución [1]. Parece que no hay duda en que el sentido original de esta palabra fue exclusivamente el de «máscara». Naturalmente, la explicación de los etimólogos latinos para los cuales *persona* viene de *per/sonare* [la máscara a través de la cual (*per*) resuena la voz (del actor)], se inventó después, aunque siempre se ha distinguido entre *persona* y *persona muta,* personaje mudo del drama y de la pantomima. En realidad parece que la palabra no es de origen latino, sino de origen etrusco, como otras palabras terminadas en *na* (Prsenna, Caecina, etc.). Meillet y Ernout (*Diccionario Etimológico*) la consideran una palabra mal transmitida, *farsu,* y Benveniste me han dicho que puede ser que los etruscos la tomaran del griego πρόσωπον (*perso*). No hay que olvidar que materialmente la institución de máscaras y especialmente la de máscaras de antepasados, parece que tuvieron su origen en Etruria. Los etruscos poseyeron una civilización de máscaras. No existe comparación entre las innumerables máscaras de madera y de cerámica (las de cera han desaparecido), los innumerables antepasados durmientes o sentados que se han encontrado en las excavaciones del valle del Tirreno y las que se han encontrado en Roma, en el Latium

[1] Los sociólogos e historiadores del Derecho romano se encuentran siempre con la traba de que no existen casi auténticas fuentes del derecho antiguo: unos fragmentos de la época de los reyes (Numa) y algunos fragmentos de la *Ley de las XII Tablas,* y a continuación hechos que se registran con una gran posterioridad. Del Derecho romano completo sólo podemos tener una idea más concreta a partir de los textos de Derecho debidamente citados o encontrados, relativos al siglo III y II a. de C., e incluso más tardíos. Sin embargo, nos es necesario el pasado del Derecho y de la Ciudad. Sobre éstos y su primera historia se puede hacer uso de los libros de Piganiol y de Carcopino.

o en la Magna Grecia, que por otra parte son, a mi parecer, en su mayor parte, de estructura etrusca.

Aunque no hayan sido los latinos los creadores de la palabra y de sus instituciones, al menos son ellos quienes le han dado su primitivo sentido que luego sería el nuestro. Veamos cuál ha sido su proceso.

En primer lugar, encontramos restos bien claros de instituciones del tipo de las ceremonias de los clanes, máscaras y pinturas con las que los actores se adornan de acuerdo con el nombre que tienen. Uno al menos de los grandes rituales de la antigua Roma corresponde exactamente al tipo general del cual hemos descrito las formas más acusadas. Es el de *Hirpi Sorani*, los lobos de Soracte (*Hirpi*: nombre que se da al lobo en Samnita). *Irpini apellati nomine lupi, quem irpum dicunt Samnites; eum enim ducem secuti agros occupavere,* dice Festus, 93, 25 [2].

Los miembros de las familias que llevaban este título andaban sobre carbones encendidos en el santuario de la diosa Feronia, y gozaban de privilegios y de exención de impuestos. Sir James G. Frazer supone que son los restos de un antiguo clan transformado en hermandad y que llevaban los mismos nombres, pieles y máscaras, pero puede suponerse más; parece ser que éste es el mito de Roma. *Acca Larentia,* la vieja, la madre de los lares, cuya fiesta se celebra en Larentalia (diciembre), no es más que el *indigitamentum,* el nombre secreto de la loba romana, madre de Rómulo y Remo (Ov., *Fastes,* 1, 55 y ss.) [3]. El clan, las danzas, las máscaras, el nombre, los nombres, el ritual, todo ello hace suponerlo. Es verdad que el hecho se ve dividido en dos elementos: una hermandad que perdura y un mito que relata lo que precedió a la misma Roma; sin embargo, los dos forman una unidad. Los estudios de otros colegas romanos dan lugar a otras hipótesis. En el fondo tanto los samnitas como los etruscos y latinos han vivido en el ambiente que hemos descrito: de *personae,* máscaras y nombres, de derechos individuales a ritos, de privilegios.

De ahí a la noción de persona no hay más que un paso, aunque es posible que no se superara en seguida. Considero que leyendas como la de Brutus y sus hijos, final del derecho del *pater* a matar a sus hijos, sus *sui,* exterioriza la adquisición de la *persona* por los hijos, incluso durante la vida de su padre. Creo que el levantamiento de la plebe, el pleno derecho de ciudadanía que adquieren, después de los hijos de las familias senatoriales, los miembros de la plebe de las *gentes* fue decisiva. Con ello se transformaron en ciudadanos romanos todos los hombres libres de Roma, todos adquirieron la *persona* civil y algunos se transformaron en *personae* religiosas; determinadas máscaras, nombres y rituales per-

---

[2] Clara alusión a una forma tótem-lobo del dios del trigo Roggenwolf (germ.). La palabra *hirpex* ha dado lugar a *herse (Lupatum).* Vid. Meillet y Ernout.

[3] Vid. los comentarios de FRAZER, *ad. loc.,* cfr. *ibid.,* pág. 453. Acca se lamenta sobre los restos mortales de Remo asesinado por Rómulo—Fundación de Lemuria (fiesta siniestra de los lemures, almas de quienes han muerto sangrientamente)—, juego de palabra sobre *R*emuria-*L*emuria.

manecieron unidas a algunas familias privilegiadas de los colegios religiosos.

Fue otra costumbre, la de los nombres, prenombres y apellidos, la que consiguió la misma finalidad. El ciudadano romano tenía derecho al *nomen,* al *praenomen* y al *cognomen* que su *gens* le atribuía. El prenombre expresaba por ejemplo el orden de nacimiento del antepasado que lo llevó: Primus, Secundus. El nombre (*nomen-numen*) era el nombre de pila de la *gens.* El *cognomen,* apellido (nombre no *surname*), como por ejemplo Naso, Cicero, etc.[4]. Un Senado-consulto impuso (sin lugar a dudas debió de haber muchos abusos) que nadie podía llevar un prenombre que no fuera de su *gens.* La historia del *cognomen,* el apellido, que se podía llevar con la *imago,* máscara de cera moldeada sobre la cara, el πρόσωπον del antepasado muerto que se guardaba en el vestíbulo de la casa familiar. El uso de estas máscaras y estatuas debió de estar reservado durante mucho tiempo a las familias patricias, y de hecho más que de derecho, no parece que su uso se extendiera mucho entre la plebe. Fundamentalmente son los extranjeros los usurpadores, quienes usurpan un *cognomina* que no les pertenece. Las mismas palabras de *cognomen* y de *imago* están indisolublemente ligadas en fórmulas casi corrientes. Examinemos a continuación un hecho, a mi parecer típico, que ha dado lugar a estas investigaciones, al haberlo hallado sin buscar.

Se trata de un individuo dudoso, Staienus, al cual acusa Cicerón en nombre de Cluentius. La escena es como sigue: *Tum appelat hilari vultu hominem Bulbus, ut placidissime potest. «Quid tu, inquit, Paete?» Hoc enim sibi Staienus cognomen ex imaginibus Aeliorum delegerat ne sese Ligurem fecisset, nationis magis quam generis uti cognomine videretur*[5]. Paetus es un *cognomen* de los aelii, al cual Staienus, ligur, no tenía ningún derecho y que usurpaba para ocultar su nacionalidad y hacer creer que pertenecía a otra familia que no era la suya. Usurpación de persona, ficción de persona, de título y de filiación.

Uno de los documentos más bellos y auténticos es el firmado en bronce

---

[4] Deberíamos desarrollar con más amplitud el tema de las relaciones entre *persona* e *imago* y de éstas con el nombre: *nomen, praenomen,* y, sobre todo, *cognomen,* en Roma. Pero carecemos materialmente de tiempo. La persona es *conditio, status, munus. Conditio* es la categoría (por ej.: *Secunda persona Epaminondae,* la segunda persona de Epaminondas). *Status* es el estado civil. *Munus* son las cargas y los honores de la vida civil y militar, todo lo cual queda determinado por el nombre, el cual, a su vez, está determinado por la familia, la clase y el nacimiento. Hay que leer en *Fastes* la traducción y los admirables comentarios de Sir S. G. Frazer, el pasaje que trata sobre el origen del nombre Augusto (II, v. 476; cfr. I, v. 589), porque Octavio Augusto no quiso tomar el nombre de Romulus ni el de Quirinus *(qui tenet hoc numen, Romulus ante fuit),* tomando uno que resumiera el carácter sagrado de todos los demás (cfr. Frazer, *ad,* v. 40); en él encontramos la teoría romana del nombre. En Virgilio, Marcellus, el hijo de Augusto, recibe ya su nombre en el limbo, donde le ve su "padre", Eneas. También deberíamos apuntar aquí unas consideraciones sobre el *titulus* a que se hace mención en esos versos. Ernout me ha dicho que considera que la palabra es de origen etrusco. Tendría también que ser objeto de consideración la noción gramatical de "persona", que todavía empleamos ahora, *persona* (griego πρόσωπον).

[5] *Pro Cluentio,* 72.

por el emperador Claudio (así también han llegado hasta nosotros las *Tablas de Ancyra* de Augusto), la *Tabla de Lyon* (año 48) que contiene el discurso imperial sobre el senado-consulto *de Jure honorum Gallis dando*, concediendo a los jóvenes senadores de las Galias, admitidos de nuevo a la curia, el derechos a los nombres y *cognomina* de sus antepasados. A partir de ese momento podrán, como mi amigo Persicus (que se vio obligado a elegir este nombre extranjero... al faltar ese senado-consulto) *inter imagines majorum suorum Allobrogici nomen legere* (elegir el nombre de Allobrogius entre los nombres de sus antepasados).

Hasta el final, el Senado romano se pensó compuesto de un número determinado de *patres* que representan las personas, los nombres de sus antepasados.

La propiedad de los *simulacra* y de las imágenes (Lucret, 4, 296) es atributo de la *personna* (Plinio, 35, 43 y *Dig.*, 19, 1, 17, fin).

Al lado de esto, la palabra *persona,* personaje artificial, máscara y papel de comedia y de tragedia, de la picardía y de la hipocresía, extraña al «yo», continúa su trayectoria aunque a pesar de ello se haya creado ya el carácter personal del derecho[6] haciendo *persona* sinónimo de la auténtica naturaleza del individuo[7].

El derecho a la *persona* se ha creado ya, sólo queda excluido el exclavo. *Servus non habet personam*, carece de personalidad. No tiene cuerpo, ni antepasados, ni nombre, ni *cognomen,* ni bienes propios. El antiguo derecho germánico sigue distinguiéndole todavía del hombre libre, *Leibeigen*, propietario de su cuerpo. Ahora bien, en el momento en que se redacta el derecho de los sajones y de los suavios, aunque los siervos no son todavía propietarios de su cuerpo, poseen ya un alma, el alma que les concede el cristianismo.

Antes de llegar al cristianismo hay que señalar otro enriquecimiento en el que participan no sólo los latinos, sino también sus colaboradores griegos, sus maestros e intérpretes. Los filósofos griegos, los nobles y los juristas romanos colaboraron en la creación de todo un nuevo montaje.

---

[6] Otros ejemplos de usurpación de *praenomina:* SUETONIO, *Nero,* 1.

[7] Así, por ejemplo, CICERÓN, *ad Atticum*, dice *naturam et personam meam*, y en otra parte *personam sceleris*.

CAPÍTULO V

LA PERSONA COMO HECHO MORAL

Esta labor, este progreso, se lleva a cabo fundamentalmente con ayuda de los estoicos, cuya moral voluntarista y personal podía enriquecer la noción romana de persona, al mismo tiempo que se enriquecía ella misma y que enriquecía el derecho [1]. Creo, aunque desgraciadamente sólo pueda comenzar a probarlo, que no se exagera cuando se habla de la influencia de la escuela de Atenas y de la de Rodas en el desarrollo del pensamiento moral latino como tampoco de la influencia de los hechos romanos y de las necesidades de la educación de la juventud romana sobre los pensadores griegos. Polibio y Cicerón, como Séneca, Marco-Aurelio, Epicteto y otros más tarde, son testimonio de ello. La palabra πρόσωπον tenía el mismo sentido que persona, máscara, pero también expresa el personaje que cada uno es y que cada uno quiere ser, su carácter (las dos palabras suelen ir generalmente unidas), la cara auténtica. A partir del siglo II antes de nuestra era, toma rápidamente el sentido de persona, que traduciendo exactamente persona, derecho, todavía conserva un sentido de imagen superpuesta. También significa personalidad humana o divina en su caso, depende del contexto. La palabra πρόσωπον alcanza al individuo en su naturaleza íntima, donde ha desaparecido toda máscara, aunque a primera vista se conserva el sentido del artificio: el sentido de lo que es la intimidad de la persona y el sentido de lo que es su personaje.

Entre los clásicos de la moral, latinos y griegos (siglo II a. de C. y IV después de C.) tiene ya otro sentido: πρόσωπον sólo es *persona* y, lo que es más importante, se añade un sentido moral al sentido jurídico, sentido de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable. La conciencia moral introduce la conciencia dentro de la concepción jurídica del derecho. A las funciones, honores, cargas y derechos se añade la persona moral consciente. En este aspecto soy más claro y atrevido que lo ha sido Brunschvicg, quien ha tocado con frecuencia estos temas en su gran obra el *Progrès de la Conscience* (concretamente en I, pág. 69 y ss.). A mi parecer las palabras que designan primero la conciencia y luego la conciencia psicológica, la συνείδησις τὸ συνειδός, son auténticamente estoicas, son técnicas y traducen con toda claridad la *conscius, conscientia* del derecho romano. Fácilmente podemos darnos cuenta del progreso, del cambio, entre el antiguo estoicismo y el de la época greco-latina, cambio que queda

[1] Sobre la moral estoica, al menos ésa es mi información, el mejor libro sigue siendo el de BONHOFER, *Ethik der Stoa* (1894).

definitivamente realizado en la época de Epicteto y de Marco-Aurelio. Del sentido primitivo de cómplice, de testigo «el que ha visto con», συνοῖδε, se pasa al sentido de «conciencia del bien y del mal». La palabra de uso corriente entre los latinos, toma por fin ese sentido entre los griegos, con Diodoro de Sicilia, con Luciano, con Dionisio de Halycarnaso, la conciencia de sí, se transforma en patrimonio de la persona moral. Epicteto conserva todavía el sentido de las dos imágenes, sobre las que ha trabajado esa civilización, cuando escribe lo que Marco-Aurelio cita, «esculpe tu máscara», plasma tu «personaje», tu «tipo», tu «carácter», cuando le proporciona lo que luego ha sido nuestro examen de conciencia. Renan ha sabido ver la importancia de ese momento de la vida del Espíritu.

Sin embargo, la noción de persona carece todavía de una fundamentación metafísica segura, y va a ser el cristianismo el que se la va a dar.

Capítulo VI

LA PERSONA CRISTIANA

Después de haberse percatado de la fuerza religiosa, son los cristianos quienes han hecho de la persona moral una entidad metafísica. Nuestra noción de persona humana es fundamentalmente una noción cristiana. En este punto no tengo más que seguir el excelente libro de Schlossmann [1], quien ha sabido ver perfectamente, después de otros pero mejor que otros, el paso de la noción de *persona, hombre revestido de un estado,* a la noción de hombre sin más, a la de persona humana.

La noción de «persona moral» se había hecho tan clara que, desde el comienzo de nuestra era y antes en Roma y en todo el Imperio, se había impuesto a todas las personalidades ficticias que nosotros todavía llamamos con ese nombre «personas morales», tales como las corporaciones, fundaciones piadosas, etc., que habían adquirido la consideración de «persona». La palabra πρόσωπον las designa todavía en las novelas y constituciones más recientes. La *Universitas* es una persona compuesta de personas; sin embargo, una ciudad, así Roma, es una *cosa,* una entidad. *Magistratus gerit personam civitatis,* dice Cicerón con acierto, *De Off.,* I, 34. Von Carolsfeld relaciona, comentando acertadamente la Epístola a los Gálatas, 3, 28: «Frente a él no sois judíos ni griegos, ni esclavos ni libres, ni hombre ni mujer, sólo sois *uno,* εἷς, en Cristo Jesús.»

La cuestión que se plantea es la de la unidad de la persona, la de la unidad de la Iglesia frente a la unidad de Dios, εἷς, cuestión que se resuelve después de numerosos debates. Tendríamos que estudiar aquí toda la historia de la Iglesia (vid. Suidas *s. v.* y el pasaje de los famosos *Discursos de la Epifanía* de San Gregorio Nazianceno, 39, 630, A). Lo que continuó preocupando fue la querella de la Trinidad, querella que la Iglesia resolvió, refugiándose en el misterio divino, pero con una firmeza y una claridad decisiva: *Unitas in tres personas, una persona in duas naturas.* Unidad de las tres personas de la Trinidad y unidad en las dos naturalezas de Cristo. Es precisamente a partir de la noción de *uno* cuando se crea la noción de *persona,* creo que en relación con las personas divinas, pero también y al mismo tiempo, a propósito de la persona humana, sustancia y forma, cuerpo y alma, conciencia y acto [2].

---

[1] *Persona und πρόσωπον, im Recht und in Christlichen Dogma,* Leipzig, 1906. Henri Lévy-Bruhl me lo ha hecho conocer desde hace bastante tiempo, y por lo mismo, ha facilitado toda esta demostración. V. también la primera parte del primer volumen de L. I. von Carolsfeld, *Ceschichte der Juristischen Person.*

[2] Vid. las notas de Schlossmann, *loc. cit.,* pág. 65, etc...

No haré más comentarios ni prolongaré más este estudio teológico. Casiodoro acabó diciendo con toda precisión: *persona-substantia rationalis individua* (en el Salmo VII). La persona es una sustancia racional indivisible e individual [3].

Sólo faltaba transformar esta sustancia racional individual en lo que es ahora, en una conciencia, en una categoría, y eso fue obra de un largo trabajo por parte de los filósofos... Para describirlo, sólo poseo algunos minutos [4].

---

[3] Vid. el *concursus* de RUSTICUS.

[4] Sobre la historia y la evolución de la noción de unidad habría mucho que decir. Vid. en concreto el 2.º volumen del *Progrès de la Conscience*, de BRUNSCHVICG.

CAPÍTULO VII

LA PERSONA COMO SER PSICOLOGICO

Me excusarán si les presento aquí, resumiendo, mis investigaciones personales, así como las numerosas opiniones de las que se podría hacer una historia, ofrezco más ideas que pruebas.

La noción de persona tenía que sufrir otra transformación antes de convertirse en la que es desde hace menos de siglo y medio, la *categoría del «yo»*. Lejos de ser una idea básica, innata y claramente inscrita desde Adán en el fondo de nuestras almas, continúa creándose hoy en día, aclarándose, especificándose e identificándose con el conocimiento de uno mismo, con la conciencia psicológica.

El gran esfuerzo de la Iglesia, de las Iglesias, de los teólogos, de los filósofos escolásticos, de los filósofos del Renacimiento presionados por la Reforma, produjo incluso un retraso y obstáculos en crear la idea que hoy nos parece clara.

La mentalidad de nuestros antepasados hasta el siglo XVII e incluso hasta finales del XVIII se ve obsesionada por la idea de saber si el alma individual es una sustancia o si descansa sobre una sustancia; si es la naturaleza del hombre o si es una de las dos naturalezas del hombre; si es una e indivisible o si es divisible y separable; si es libre, origen absoluto de la acción o si está determinada y encadenada a otros destinos, por una predestinación. Se preguntan con ansiedad de dónde viene, quién la ha creado y quién la dirige. Con tanto debate de sectas, de capillas, de grandes instituciones de la Iglesia y de las escuelas filosóficas, especialmente de la Universidad, no se superan los resultados obtenidos en el siglo IV de nuestra era. Felizmente el Concilio de Trento pone fin a todas estas polémicas inútiles sobre la creación personal de cada alma.

Cuando se habla de las funciones concretas del alma con el fin de comprender su naturaleza, el Renacimiento y Descartes se refieren al pensamiento, al pensamiento discursivo, claro y deductivo. Es él el que posee el revolucionario *Cogito ergo sum*, y esto es lo que da lugar a la oposición spinozista entre «el entender» y el pensamiento. En ese momento sólo se tiene en cuenta una parte de la conciencia.

Spinoza[1] conserva todavía pura la idea antigua sobre la inmortalidad

[1] *Ethique*, V parte, proposición XL. Corolario, proposición XXIII y escolio en relación con: prop. XXXIX y escolio, prop. XXXVIII y escolio, prop. XXIX, prop. XXI. La noción del amor intelectual tiene su origen en León el Hebreo, Florentino y Platónico.

del alma. Es sabido que él no cree que después de la muerte subsista otra parte del alma que la que está animada por «el amor intelectual de Dios». En el fondo, no hace sino copiar a Maimónides, el cual copió a su vez a Aristóteles (*De an.*, 408, 6, Cfr. 430 a. *Gen. an.*, II, 3, 736 *b*). Sólo el alma poética puede ser eterna, ya que las otras dos almas, la vegetativa y la sensible, están ligadas al cuerpo y éste no penetra en el νοῦς. Al mismo tiempo es Spinoza, mejor que Descartes y que Leibnitz, quien por una oposición natural que Brunschvicg[2] ha puesto bien de relieve, tiene la visión más correcta y acertada sobre las relaciones de la conciencia individual con las cosas de Dios.

No fue entre los cartesianos, sino en otros medios, donde se consiguió una solución al problema de la persona sólo como conciencia. No se exagera cuando se habla de la importancia de los movimientos sectarios de los siglos XVII y XVIII, en la formación del pensamiento político y religioso. Es entonces cuando se plantea el problema de la libertad individual, de la conciencia individual, del derecho a comunicarse directamente con Dios, de ser su propio sacerdote y de tener un Dios interior.

Ls principios de los hermanos Moraves, los de los puritanos, los de los wesleyanos, los de los pietistas son los que crean la base sobre la que se levanta la noción: la persona = al yo; el yo = a la conciencia y ya tenemos la categoría básica.

No se puede decir que todo esto sea muy antiguo. Fue necesario Hume, revolucionando todo (después de Berkeley), para decir que en el alma sólo había «estados de conciencia», «percepciones», aunque acabó dudando ante la noción del «yo»[3], como categoría fundamental de la conciencia. Los escoceses aclimataron mejor sus ideas.

Sólo con Kant toma una forma concreta. Kant era pietista, Swedenborgiano, discípulo de Tetens, filósofo menor pero psicólogo y teólogo preparado, que encontraba el «yo» indivisible en torno suyo. Kant planteó, aunque no resolvió, el problema de saber si el yo, *das Ich*, es una categoría.

Fue Fichte quien por fin dio la respuesta de que todo acto de conciencia es un acto del «yo», fundiendo la ciencia y la acción en el «yo». Kant había hecho de la conciencia individual, del carácter sagrado de la persona humana, la condición de la razón práctica; Fichte[4] iba a hacer de la categoría del «yo», la condición de la conciencia, la condición de la ciencia de la razón pura.

Desde entonces puede decirse que la revolución de la mentalidad ha quedado hecha; cada uno tenemos nuestro «yo», eco de las declaraciones de derechos que precedieron a Kant y Fichte.

---

[2] *Progrès de la Conscience*, I, págs. 182 y ss.

[3] Blondel me recuerda el interés de las notas de Hume en las que plantea el problema de la relación conciencia-yo. *Essai sur l'Entendement humain: Identité personelle.*

[4] *Die Thatsachen des Bewusstseins* (curso del invierno 1810-1811), del cual tenemos un breve y buen resumen en el libro de XAVIER LÉON, *Fichte et son temps*, vol. III, págs. 161-169.

Capítulo VIII

CONCLUSION

El recorrido es complejo, de una simple mascarada se pasa a la máscara, del personaje a la persona, al nombre, al individuo: de éste se pasa a la consideración del ser con un valor metafísico y moral, de una conciencia moral a un ser sagrado, y de éste a una forma fundamental del pensamiento y de la acción.

¿Quién sabe qué progresos hará el entendimiento sobre este punto y cuáles serán las nuevas consideraciones que la psicología, hoy en progreso, pero a la que hay que promocionar más y más, proyectará sobre estos nuevos problemas?

¿Quién sabe, incluso, si esta «categoría» en la que creemos se reconocerá siempre como tal? Esta categoría tiene una realidad entre nosotros y por nosotros, aunque su carácter moral—el carácter sagrado de la persona humana—se ponga en duda, no sólo en Oriente, donde todavía no se ha llegado hasta el estado actual de nuestras ciencias, sino en los mismos países donde el principio se ha creado. Tenemos la misión de defender bienes de gran importancia; la idea puede desaparecer con nosotros, mas no moralicemos en estos momentos.

Tampoco especulemos demasiado; digamos que la antropología social, la sociología y la historia nos enseñan cómo «camina» el pensamiento humano (Meyerson), que consigue articularse lentamente a través del tiempo, de las sociedades, de sus contactos y cambios, siguiendo a veces los caminos en apariencia más azarosos. Trabajamos para demostrar cómo tenemos que ir tomando conciencia de nosotros mismos con objeto de perfeccionarla y articularla mejor.

SEXTA PARTE

TECNICAS Y MOVIMIENTOS CORPORALES



Estudio publicado en el *Journal de Psychologie*, XXXII, números 3-4, 15 marzo-15 abril 1936. Conferencia dada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología.

CAPÍTULO PRIMERO

CONCEPTO DE LA TECNICA CORPORAL

Hablo de técnicas corporales porque se puede hacer la teoría de *la* técnica de los cuerpos partiendo de un estudio, de una exposición, de una simple y pura descripción de *las* técnicas corporales. Con esa palabra quiero expresar la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional. En cualquier caso hay que seguir un procedimiento en que partiendo de lo concreto se llegue a lo abstracto y no al revés.

Les haré ahora partícipes de una parte de mis enseñanzas que no se encuentran en ningún otro trabajo mío (los libros que recogerán las *Instructions sommaires* y las *Instructions à l'usage des ethnografes* están todavía por publicar), enseñanzas que he repetido en un curso de Etnología descriptiva y en varias ocasiones en mis clases en el Instituto de Etnología de la Universidad de París.

Cuando una ciencia natural progresa lo hace siempre sobre unos datos concretos y caminando hacia lo desconocido. Lo desconocido se encuentra en las fronteras de las ciencias, allí donde los profesores «se devoran entre sí», como dice Goethe (y digo devoran aunque Goethe no es tan cuidadoso en sus palabras). Generalmente, es precisamente en estos campos mal compartidos donde se plantean los problemas más urgentes. Estas tierras sin cultivar quedan siempre señaladas. En las ciencias naturales, tal como hoy existen, hay siempre unos títulos incompletos. En las ciencias sobre determinados hechos hay siempre unos que no se han reducido todavía a conceptos, que ni siquiera se han agrupado orgánicamente, siendo su única característica la marcada ignorancia que sobre éstos se tiene. Cuando esos hechos se califican como «varios», es ahí donde hay que entrar, con la seguridad de que hay una verdad por hallar; en primer lugar, porque se sabe que no se sabe y además porque se tiene un sentido profundo de la gran cantidad de hechos que han quedado ahí reunidos. Durante muchos años, en mis cursos de Etnología descriptiva he tenido que enseñar llevando sobre mí esa carga, ya que la rúbrica de «varios» es en etnografía auténticamente heteróclita. Sé perfectamente que el andar, que el nadar como las demás cosas de este tipo, son específicas de determinadas sociedades. Sé que los polinesios no nadan como nosotros y que mi generación no ha nadado como lo hace la generación actual. Pero ¿qué fenómenos sociales son ésos? Son fenómenos sociales «diversos» y como me horroriza esa rúbrica, he pensado con frecuencia en ellos, sobre todo siempre que

me he visto obligado a hablar de ellos, sin por ello apartarlos de mi pensamiento entre tanto.

Excúsenme si para poder elaborar esta noción de técnica corporal les narro en qué ocasiones y cómo he podido plantearme claramente el problema general, a través de una serie de actuaciones conscientes o inconscientes.

En primer lugar, en 1898, contacté con una persona de quien recuerdo las iniciales pero no el nombre. He tenido la pereza de no buscarlo. Fue él quien redactó un excelente artículo sobre «la natación», en la edición de la *British Encyclopaedia* de 1902 (los artículos sobre «la natación» en las dos ediciones siguientes no han sido tan buenos), despertándome el interés histórico y etnográfico sobre la cuestión. Este fue el punto de partida; a continuación yo mismo he asistido al cambio de la técnica natatoria a lo largo de nuestra generación. Hay un ejemplo que les va a centrar en el tema: a nosotros los psicólogos, biólogos o sociólogos, se nos enseñaba a zambullirnos después de haber aprendido a nadar y cuando nos enseñaban a zambullirnos lo hacían haciéndonos cerrar los ojos, abriéndolos una vez en el agua. Hoy la técnica es diferente. El aprendizaje se inicia acostumbrando al niño a mantenerse en el agua con los ojos abiertos; así, antes de nadar, se entrena al niño a dominar los reflejos peligrosos pero instintivos de los ojos, familiarizándose sobre todo con el agua; al inhibir el miedo se crea una cierta seguridad, seleccionando los pasos y movimientos. Existe, pues, una técnica del zambullirse y una técnica de la educación del zambullirse elaborada en mi tiempo. Ustedes han podido ver que se trata de una enseñanza técnica, que, como toda técnica, lleva en sí un aprendizaje de la natación. Nuestra generación ha asistido, además a un cambio completo de la técnica, la natación a braza con la cabeza fuera del agua, se ha sustituido por los diferentes tipos de *crawl*. También se ha perdido la costumbre de tragar agua, expulsándola luego; los nadadores se consideraban en mi tiempo como una especie de barco a vapor. Es una bobada, pero yo hago todavía ese gesto, no he podido desprenderme de la técnica que aprendí. Esta es, pues, una técnica corporal concreta, un arte gimnásico perfeccionado en nuestra época.

Esta particularidad es la característica de todas las técnicas. Durante la guerra he podido comprobar el carácter concreto y específico de las técnicas. Así, por ejemplo, la de *layar*. El ejército inglés, con el que yo estaba, no sabía utilizar las layas francesas, lo cual obligaba a cambiar 8.000 layas por división cada vez que relevábamos una división francesa y a la inversa, lo cual demuestra con evidencia que el gesto manual se aprende lentamente. Cada técnica propiamente dicha tiene su forma.

Lo mismo se puede decir de todas las demás actitudes corporales. Cada sociedad posee unas costumbres propias. En aquel tiempo pude comprobar fácilmente las diferencias entre una y otra armada. Veamos una anécdota a propósito de *las marchas*. Todo el mundo sabe que la infantería británica marcha a distinto paso que el nuestro, diferente en frecuencia y en largura, dejando de lado, por el momento, el balanceo inglés, su juego de rodi-

lla, etc. El regimiento de Worcester, que «había hecho grandes proezas durante la batalla del Aisne, junto con la infantería francesa, solicitó la autorización real para tener una batería con toque de corneta y una banda de tambores y trompetas francesa. El resultado fue desilusionador. Durante seis meses, en las calles de Baileful, mucho después de la batalla del Aisne, vi con frecuencia el espectáculo siguiente: el regimiento había conservado la marcha inglesa pero la rimaba a la francesa; al mando de su banda tenía un pequeño ayudante de cazadores a pie, francés, que tocaba la corneta y que llevaba la marcha mejor que sus hombres. El desgraciado regimiento de grandes ingleses no podía desfilar, todo era discordante en su marcha, cuando intentaba marchar al paso, la música no lo marcaba, de tal modo que el regimiento de Worcester se vio obligado a suprimir su banda francesa. De hecho, sólo han podido pasar de un ejército a otro, los toques de «retreta», de «descanso», etc. Esta es la forma en que he podido comprobar de forma concreta y frecuente, no sólo en relación con la marcha sino también con la carrera y con los demás, la diferencia de técnicas tanto elementales como deportivas entre ingleses y franceses. El profesor Curt Sachs, que vive entre nosotros en estos momentos, ha hecho las mismas observaciones, hablando de ello en muchas de sus conferencias; dice que distingue a distancia la marcha de un inglés de la de un francés.

Todo esto no son sino aproximaciones al tema. Estando en el hospital tuve una especie de revelación. Estaba enfermo en Nueva York y me preguntaba dónde era donde yo había visto andar a las mujeres como a mis enfermeras. Por fin me di cuenta que era en el cine. Cuando volví a Francia me di cuenta, sobre todo en París, de lo frecuente que era esa forma de andar; las chicas eran francesas pero andaban del mismo modo. La moda de andar americana nos estaba llegando a través del cine. Me encontraba, pues, ante una idea que se podía generalizar. La posición de los brazos y manos mientras se anda constituye una idiosincrasia social y no es sólo el resultado de no sé qué movimientos y mecanismos puramente individuales, casi enteramente físicos. Creo que sería capaz de reconocer a una chica que se haya educado en un convento, ya que generalmente andan con los puños cerrados. Todavía recuerdo al profesor de tercero que me decía: « ¡Especie de animal, vas siempre con las manos abiertas! » Existe, por tanto, una educación de la forma de andar.

Otro ejemplo: hay *posiciones de las manos* en reposo, que son apropiadas y otras que no lo son, de tal modo que se puede adivinar con seguridad que si un niño come con los codos pegados al cuerpo y pone sus manos en las rodillas cuando está sentado, es un inglés; los niños franceses no saben comportarse, ponen los codos en abanico, los apoyan sobre la mesa, etc.

Respecto a *las carreras,* he comprobado, como también han podido hacerlo todos ustedes, el cambio de técnica. Mi profesor de gimnasia, uno de los mejores de Joinville, en 1860, me enseñó a correr con los puños pegados al cuerpo, postura totalmente contradictoria a los movimientos de carrera.

Ha sido necesario que viera a los corredores profesionales de 1890 para comprender que había que correr de otro modo.

Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del «habitus» y observen cómo lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que «costumbre», el «exis», lo «adquirido» y la «facultad» de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa «memoria», tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos «hábitos» varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición.

Todo me lleva a la posición que algunos han tomado a ejemplo de Comte y en la que estamos en nuestra Sociedad: posición como la de Dumas que en las relaciones constantes entre el biólogo y el sociólogo no deja lugar al intermediario psicológico. Yo he llegado a la conclusión de que no se puede llegar a tener un punto de vista claro sobre estos hechos, la carrera, la natación, etc., si no se tiene en cuenta una triple consideración, en lugar de una única consideración, ya sea física o mecánica, como puede serlo una teoría anatómica o fisiológica del andar o que por el contrario sea sociológica o psicológica, lo que hace falta es un triple punto de vista, el del «hombre total».

Se imponen otra serie de hechos, en cualquiera de los elementos del arte de utilizar el cuerpo humano, dominan los hechos de la *educación*. La noción de educación podía superponerse a la idea de imitación, pues hay niños que tienen especiales facultades de imitación y aunque otros las tienen muy escasas, todos reciben la misma educación de tal manera que es fácil comprender los resultados. Lo que ocurre es que se da una imitación prestigiosa. El niño, el adulto imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen una autoridad sobre él. El acto se impone desde fuera, desde arriba, aunque sea un acto exclusivamente biológico relativo al cuerpo. La persona adopta la serie de movimientos de que se compone el acto, ejecutado ante él o con él, por los demás.

Es precisamente esa idea de prestigio de la persona la que hace el acto ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora, donde se encuentra el elemento social. En el acto imitado se da un elemento psicológico y un elemento biológico.

El conjunto, el todo, queda condicionado por los tres elementos indisodublemente mezclados.

Todo esto se relaciona fácilmente con un determinado tipo de hechos. El libro de Elsdon Best, llegado hasta nosotros en 1925, recoge un interesante documento sobre la forma de andar de la mujer maorí (Nueva Zelanda). (No acepto el que se diga que son primitivos, pues en algunos aspectos son superiores a los celtas y a los germanos.) Las mujeres indígenas

adoptan un determinado «gait» (la palabra inglesa es deliciosa), es decir, un determinado balanceo, descuidado y, sin embargo, articulado de las caderas que a nuestro parecer no es muy agraciado, pero que es muy admirado por los maorís. Las madres educan (el autor dice «drill») a sus hijas en esa forma de moverse que se llama «onioi». He oído a madres que decían a sus hijas (traduzco): «No haces el onioi», cuando una hija se olvidaba de hacer el balanceo (*The Maori*, I, págs. 408-9; cfr. pág. 135). Es una forma de andar adquirida y no natural, es decir, probablemente no existe de «forma natural» en el adulto. Con más razón cuando intervienen otros hechos, tales como, entre nosotros, el andar con zapatos que modifican la posición de los pies, cuando andamos sin zapatos nos damos bien cuenta de ello.

Esta misma cuestión fundamental se me planteaba por otro lado, en relación con las nociones relativas al poder mágico, a la creencia en la eficacia no sólo física sino también oral, mágica y ritual de determinados actos. En este punto me encuentro más en mi campo que en el terreno aventurado de la psicofisiología de las formas de andar en que me presento ante ustedes.

Veamos a continuación un hecho más «primitivo», australiano en esta ocasión, y una fórmula del ritual de la caza y de la carrera, al mismo tiempo. Es sabido que los australianos obligan a cazar a los canguros, a los emus y a los gatos salvajes, y llegan a coger la zarigüeya de la copa de los árboles, a pesar de que estos animales ofrecen una especial resistencia. Uno de los rituales de caza, observado hace cien años, es el de caza del gato salvaje, el dirigo, en los alrededores de Adelaida. El cazador no deja de cantar la siguiente canción:

Dale con el peñacho de plumas de águila (de iniciación, etc.),
Dale con la cintura,
Dale con la cinta de la cabeza,
Dale con la sangre de la circuncisión,
Dale con la sangre del brazo,
Dale con el menstruo de la mujer,
Hazle dormir, etc. [1].

En otra ceremonia, la de la caza de la zarigüeya, las personas llevan en la boca un trozo de cristal de roca (*kawemukka*), piedra mágica por excelencia, cantando una canción semejante a la anterior; con esto queda asegurado que podrán cazar la zarigüeya, que treparán y podrán quedar sujetos por la cintura a la rama, apoderándose y matando esta difícil presa.

Es evidente y universal la relación entre los procedimientos mágicos y la técnica de la caza, por eso no insistiremos más sobre ello.

El fenómeno psicológico que ahora constatamos, es evidentemente, desde el punto de vista habitual del sociólogo, demasiado fácil de ver

[1] TEICHELMANN y SCHURMANN, "Outlines of a Grammar", *Vocabulary*, etc. Sth.-Australia, Adelaida, 1840. Recogido por EYRE, *Journal*, etc., II, pág. 241.

y comprender; lo que ahora queremos resaltar es la confianza, el *Momentum* psicológico que puede darse a un acto que antes que nada es un acto de resistencia biológica, conseguido gracias a unas palabras y a un objeto mágico.

El agente confunde el acto técnico, el acto físico y el acto mágico-religioso. Todos éstos son los elementos de que yo disponía.

* * *

Estos elementos me dejaban insatisfecho, sabía cómo podían describirse pero no cómo había que organizarlos, sin saber, además qué título dar a todo esto.

Todo ello ha sido más simple de lo que me suponía, sólo había que referirse a la división de los actos tradicionales, en técnicos y en ritos, división que creo tiene su fundamento. Todas estas formas de actuar son técnicas, son las técnicas corporales.

Todos hemos caído en el error fundamental, yo mismo durante muchos años, de creer que sólo existe una técnica cuando hay un instrumento. Era necesario volver a las viejas nociones, a las consideraciones platónicas sobre la técnica y ver cómo Platón hablaba de una técnica de la música, y especialmente de la danza, y entonces hacer más general esta noción.

Denomino técnica al acto *eficaz tradicional* (ven, pues, cómo este acto no se diferencia del acto mágico, del religioso o del simbólico). Es necesario que sea *tradicional* y sea *eficaz.* No hay técnica ni transmisión mientras no haya tradición. El hombre se distingue fundamentalmente de los animales por estas dos cosas, por la transmisión de sus técnicas y probablemente por su transmisión oral.

Permítanme, pues, creer que ustedes aceptan mis definiciones. Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre el acto tradicional eficaz de la religión, el acto tradicional, eficaz, simbólico, jurídico, los actos de la vida en común; cuál es la diferencia entre los actos morales por un lado, y el acto tradicional técnico por otro? La diferencia es que su autor lo considera *como un acto de tipo mecánico, físico o físico-químico* y que lo realiza con esta finalidad.

Vista la situación no nos queda más que decir que nos hallamos ante las *técnicas corporales*. El cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo. Una vez llegado a esta conclusión, esa gran categoría que yo clasificaba dentro de la sociología descriptiva, como «varios» desaparece y sabemos ya dónde clasificarlos.

Con anterioridad a las técnicas de instrumentos, se produce un conjunto de técnicas corporales. No es exagerado dar importancia a este tipo de trabajo de taxinomia psicosociológica, ya que pone orden en las ideas, cuando no lo tenían, es algo que hay que tener en consideración. En el

interior de este grupo de hechos, el principio facilita ya una clasificación concreta. La adaptación constante a una finalidad física, mecánica y química (así por ejemplo cuando bebemos) está seguida de una serie de actos de acoplamiento, acoplamiento que se lleva a cabo en el individuo no por él solo, sino con ayuda de la educación, de la sociedad, de la que forma parte y del lugar que en ella ocupa.

Estas técnicas se ordenan fácilmente dentro de un sistema general que nos es común: el de la noción fundamental de los psicólogos, especialmente de Rivers y Head, de la vida simbólica del espíritu, el de la noción de la actividad de la conciencia como un sistema, sobre todo, de montajes simbólicos.

Mi disertación no tendría fin si quisiera enumerar todos los hechos que demuestran la relación entre el cuerpo y los símbolos morales o intelectuales. Observémonos por un momento; todo lo que hacemos nos viene ordenado, mi postura sentada y mi voz, dan lugar a que ustedes me escuchen sentados y en silencio. Todos adoptamos una actitud permitida o no, natural o no, ya que atribuimos valores diferentes al hecho de mirar fijamente, hecho que es símbolo de urbanidad en el ejército y de falta de educación en la vida normal.

CAPÍTULO II

PRINCIPIOS CLASIFICADORES DE LAS TECNICAS CORPORALES

Hay dos cosas que quedan inmediatamente claras en relación con esta noción de técnicas corporales: el que se dividen y el que varían según la edad y el sexo.

1. *División de las técnicas corporales según los sexos* (y no simplemente división del trabajo entre los sexos).—El tema es bastante importante. Las observaciones de Yerkes y de Köhler sobre la posición de los objetos en relación al cuerpo y especialmente en el regazo, en el mono, pueden dar lugar a consideraciones generales sobre las diferentes actitudes del cuerpo en movimiento en los dos sexos, respecto a objetos que están también en movimiento. Sobre este punto, expondremos algunas observacoines ya clásicas respecto al hombre, aunque sería necesario completarlas. Me permito llamar la atención a mis amigos psicólogos sobre esta serie de investigaciones; yo carezco de la competencia y del tiempo para dedicarme a ellas. Tomemos, por ejemplo, la forma de cerrar el puño. El hombre normalmente lo cierra dejando el pulgar fuera, y la mujer, metiéndolo dentro del puño; quizá porque no se la haya educado en ello, pero creo que, aunque se la enseñara, resultaría difícil. El puñetazo es débil. Todo el mundo sabe que cuando una mujer lanza una piedra, lo hace no sólo con menos fuerza, sino de diferente manera que un hombre, más vertical que horizontal.

Quizá todo esto es resultado de dos tipos de educación diferente. Existe una sociedad de hombres y una de mujeres; pero creo también que hay que encontrar otras razones biológicas y psicológicas para todo esto. También en este caso, el psicólogo, por sí solo, daría más explicaciones insuficientes; necesita de la colaboración de estas dos ciencias, la fisiología y la sociología.

2. *Variación de las técnicas corporales por motivo de la edad.*—El niño sabe ponerse en cuclillas normalmente, pero nosotros hemos perdido esa costumbre, lo que considero como un absurdo y una inferioridad de nuestras razas, de nuestra civilización y de nuestra sociedad. Veamos un ejemplo: yo estuve en el frente con los australianos (blancos) y tenían frente a mí una superioridad indudable. Cuando hacíamos un alto en una zona enlodada o en el agua, podían sentarse descansando el cuerpo sobre

los talones, y la «flota», como ellos decían, quedaba por encima de sus talones, mientras que yo me veía obligado a quedarme de pie con los pies en el agua. La posición en cuclillas es una posición que se debería conservar en el niño; todo el mundo, excepción hecha de nuestras sociedades, la han conservado. Ocurre también que con el transcurso del tiempo, en las razas humanas, esa postura ha ido cambiando de importancia. Ustedes recordarán que en otras épocas se consideraba signo de degeneración el que los miembros inferiores estuvieran arqueados. Sobre este rasgo racial se dio una explicación fisiológica. Virchow también consideraba como un degenerado, nada más ni nada menos, que al llamado hombre de Neanderthal, que tenía las piernas arqueadas, debido a que normalmente vivía agachado. Hay cosas, pues, que nosotros consideramos hereditarias y que, en realidad, son de orden fisiológico, psicológico o social. Determinadas formas de algunas tendones y huesos responden a una determinada forma de estar de pie y de pararse. Todo esto está claro, con este procedimiento no sólo se pueden clasificar las técnicas, sino que además se clasifican según la edad y el sexo.

Además de esta clasificación que abarca a todas las clases sociales, debemos tener en consideración una tercera.

3. *Clasificación de las técnicas corporales en relación con su rendimiento.*—Las técnicas corporales pueden clasificarse en relación con sus rendimientos y en relación con su adiestramiento. El adiestramiento, como el montaje de una máquina, es la búsqueda, la adquisición de un rendimiento, sólo que en este caso es un rendimiento humano. Estas técnicas a las que ahora nos referimos son las normas humanas de adiestramiento humano. Los procedimientos que aplicamos a los animales, los hombres se los han aplicado a ellos mismos y a sus hijos. Probablemente han sido éstos los primeros en quedar sometidos a un adiestramiento, antes de domesticar a los animales. Puedo, pues, en una cierta medida, compararlos, tanto ellos como su transmisión, con un adiestramiento, ordenándolos en función de su eficacia.

Nos encontramos aquí ante la noción de habilidad, tan importante para la psicología como para la sociología.

En francés sólo tenemos una palabra, la de «habile» [1], que traduce de forma incompleta la palabra latina «habilis», mucho más adecuada para designar a quienes tienen un sentido de la adaptación de sus movimientos bien coordinados hacia un fin, para quienes tienen unos hábitos, para quienes «saben hacer». Es el sentido de las palabras inglesas «craft», «clever» (adiestramiento, presencia de espíritu y hábito) es la habilidad para hacer algo. Una vez más estamos en el campo de la técnica.

4. *Transmisión de las formas técnicas.*—Por último, al ser fundamen-

[1] Dicc. de la Lengua Española de la Real Academia: *habilidad* = capacidad, inteligencia y disposición para una cosa; gracia y destreza en ejecutar una cosa. *(N. del T.)*

tal la enseñanza de estas técnicas, podemos clasificarlas en relación con su enseñanza y adiestramiento. Con lo cual nos encontramos ante un nuevo campo de estudio. La educación física de los dos sexos y de todas las edades se compone de mil detalles inobservados que hay ahora que observar y analizar. La educación del niño está llena de lo que llamamos detalles, pero que son fundamentales. Tomemos por ejemplo, el problema del ambidextrismo, y nos daremos cuenta de que conocemos mal cuáles son los movimientos de la mano derecha y cuál los de la izquierda y cómo se aprenden todos. Al piadoso musulmán se le reconoce a primera vista, aunque tenga un tenedor y un cuchillo (lo que es de extrañar), ya que hará todo lo posible por usar sólo la mano derecha, puesto que no debe tocar los alimentos con la izquierda, ni ciertas partes del cuerpo con la derecha. Para saber por qué no hace un gesto u otro no son suficientes ni la fisiología ni la psicología de la disimetría motriz del hombre, lo que hay que saber son las tradiciones que se lo imponen. Robert Hertz ha planteado muy adecuadamente este problema [2]. Estas reflexiones y otras semejantes pueden aplicarse a todo lo que es elección social de los principios de los movimientos.

Este es el momento de estudiar el adiestramiento, la mutación y principalmente las formas fundamentales que se llaman modo de vivir, el *modus*, el *tonus*, la «materia», las «formas» y modos.

Esta es, pues, una primera clasificación, o mejor, cuatro puntos de vista sobre la clasificación de las técnicas corporales.

---

[2] *La Prééminence de la main droite.* Recogida en *Mélanges de Sociologie religieuse et de folklore,* Alcan.

CAPÍTULO III

ENUMERACION BIOGRAFICA DE LAS TECNICAS CORPORALES

Otro tipo de clasificación, la de una simple enumeración, sería, yo no diría más lógica, pero sí más fácil para el observador. Mi idea ha sido la de ofrecerles una serie de tablas como las que hacen los profesores americanos. Lo que vamos a hacer va a seguir más o menos las edades del hombre, su biografía normal con el fin de ordenar las técnicas corporales que le son propias y las que se le enseñan.

1. *Técnicas del nacimiento y de la obstetricia.*—Los hechos no son, en general, bien conocidos, y muchas de las enseñanzas clásicas son discutibles [1]; de éstas, son correctas las de Walther Roth respecto a las tribus australianas de Queensland y de la Guayana Británica.

Las formas de obstetricia varían mucho. Cuando nació Buda, su madre, Mâya, se mantuvo de pie agarrada a la rama de un árbol, dando a luz de pie. En la India, en general, las mujeres dan todavía a luz de pie. Cosas que nosotros consideramos normales como dar a luz echada sobre la espalda, no son más normales que hacerlo a cuatro patas. Existen diferentes técnicas del parto con respecto a la madre, con respecto a sus ayudantes, en la forma de recibir al niño, en cómo ligar y cuidar el cordón umbilical, y en qué cuidados hay que dar al niño y cuáles a la madre. Todos ellos son problemas de considerable importancia, pero, además, junto a éstos hay otros tales como: la elección del niño, la exposición de los impedidos o la muerte de los gemelos, datos que señalan los momentos decisivos de la historia de una raza. Tanto en la historia antigua como en las demás civilizaciones, el reconocimiento del niño es un acontecimiento fundamental.

2. *Técnicas de la infancia. Crianza y alimentación del niño.*—Actitudes de estos dos seres en contacto—la madre y el niño—. En relación con el niño tomemos por ejemplo la succión y el cómo llevarlo, etc. Son muy importantes, las diferentes formas de llevar un niño. El niño que es llevado, incluso sobre la piel de su madre, durante dos o tres años, tiene una relación diferente frente a la madre que quien no ha sido así llevado [2],

[1] También la última edición de PLOSS, *Das Weib* (ediciones de Bartels, etc.), deja que desear.

[2] Comienzan ahora a publicarse ensayos sobre este tema.

tiene un contacto con su madre diferente a los niños nuestros. Se agarra al cuello, a la espalda, va a horcajadas sobre la cadera, lo cual constituye una espléndida gimnasia, cuyos efectos le durarán toda la vida, del mismo modo que constituye también una gimnasia para la madre el llevarle. Parece, incluso, que todo da lugar a estados psíquicos que han desaparecido en la infancia de nuestras civilizaciones. Hay contactos de sexos y de piel, etc.

Destete.—Se tarda mucho en hacerlo, a veces dos o tres años. Hay obligación de dar de mamar, incluso a veces de alimentar así a los animales. La mujer tarda mucho en perder su leche. Existe incluso una relación entre el destete y la reproducción, deteniéndose ésta hasta el destete [3].

La humanidad podría dividirse, con toda facilidad, en gentes con cuna y gentes sin ella, ya que hay técnicas corporales que suponen un instrumento. Son países de cuna casi todos los pueblos de los dos hemisferios norte, los de la región andina, y algunos grupos de población de Africa central. En estos dos últimos grupos, la deformación del cráneo coincide con el uso de la cuna, deformación que quizá da lugar a graves consecuencias fisiológicas.

El niño después del destete.—Sabe ya comer y beber, se le ha enseñado a andar; se ejercita su vista, su oído, el sentido del ritmo, de la forma del movimiento, con frecuencia para la danza y la música.

Aprende las nociones y costumbres de la flexibilidad y de la respiración, y adopta determinadas posturas que a veces le son impuestas.

3. *Técnicas de la adolescencia.*—Se ponen en práctica sobre todo en relación con el hombre, siendo menos importantes para las mujeres en aquellas sociedades objeto de estudio en un curso de Etnología. El momento que es más importante de la educación del cuerpo es el de la iniciación. Creemos, en virtud de la forma en que han sido educados nuestros hijos e hijas, que tanto unos como otros adquieren las mismas formas y posturas y reciben el mismo entrenamiento en todas partes. Si esto es falso entre nosotros con más razón lo es en los países que se denominan primitivos. No hay que olvidar además, que nosotros describimos estos hechos como si hubiera habido en todas partes y siempre, algo semejante al colegio cuyas funciones empiezan en seguida y cuya misión es guardar y educar a los niños para la vida. Es precisamente lo contrario lo que es normal. Por ejemplo, en las sociedades negras, la educación del niño se intensifica al llegar la edad de la pubertad mientras que la de la mujer sigue siendo, por así decirlo, tradicional. No existen escuelas o colegios para mujeres, pues las mujeres quedan inmersas en la escuela materna, donde se forman constantemente hasta que pasan directamente, salvo excepciones, al estado de esposas. El niño entra en la sociedad de los hombres, donde aprende un oficio y sobre todo el oficio de militar. Sin embargo, tanto para los hombres

[3] La colección de datos recogidos por PLOSS, y completados por Bartels, es bastante completa a este respecto.

como para las mujeres, el momento decisivo es el de la adolescencia; es entonces cuando aprenden definitivamente las técnicas corporales que luego conservarán en la edad adulta.

4. *Técnicas del adulto.*—Para hacer un inventario de éstas seguiremos los distintos momentos del día, con su reparto de movimientos coordinados y de descanso.

En primer lugar hemos de distinguir entre el sueño y el estado de vela y en éste distinguir el reposo de la actividad.

1.º *Técnicas del sueño.*—La idea que el echarse para dormir es algo normal, es totalmente inexacto. He de confesar que la guerra me enseñó a dormir en cualquier parte, incluso sobre piedras y sin embargo nunca he podido cambiar de cama sin tener un cierto insomnio, sólo al segundo día me duermo sin darme cuenta.

Dentro de las sociedades hay que distinguir las que no tienen un lugar especial para dormir sino el «suelo» y aquellas que se ayudan de instrumentos. La «Civilización de los 15° de Latitud» de que habla Graebner[4] se caracteriza, entre otras cosas, por el uso de un banco para la nuca. El reclinatorio es generalmente un tótem esculpido, a veces, con figuras de hombres acurrucados y con animales totémicos. Hay gentes que usan estera y gentes que no la usan (Asia, Oceanía y parte de América). Hay quienes duermen con almohada y quienes duermen sin ella. Hay pueblos que se acurrucan en un círculo para dormir, en torno al fuego o sin fuego. Hay formas primitivas de entrar en calor y de calentarse los pies. Los fueginos que viven en un lugar muy frío, sólo saben calentarse los pies cuando duermen, utilizando sólo una manta de piel de guanaco. Hay, por último, quienes duermen de pie. Los masai pueden dormir de pie, y yo lo he hecho en la montaña. He dormido, incluso a caballo y en marcha, el caballo más inteligente que yo, me conducía. Los antiguos historiadores de las invasiones nos hablan de los hunos y de los mongoles durmiendo a caballo, lo cual todavía hoy es cierto, todo ello sin que los jinetes detengan la marcha de las caballerías. Hay quienes usan manta; hay quienes duermen tapados y quienes duermen destapados. Existe la hamaca y una forma de dormir suspendido, etc.

Todas éstas son costumbres que son a la vez técnicas corporales que tienen profundas resonancias y efectos biológicos. Es obligado estudiarlas sobre el terreno y miles de ellas están todavía por conocer.

2.º *Estado de vela*: *Técnicas del reposo.*—El reposo puede ser un reposo completo o una simple interrupción echado, sentado, agachado, etc. Intenten agacharse y verán por ejemplo la tortura de una comida marroquí, siguiendo todos los rituales. La forma de sentarse es fundamental. La humanidad puede distinguirse entre quienes se agachan y quienes se sientan y éstos pueden dividirse a su vez, entre quienes utilizan bancos y quienes no utilizan ni bancos ni estradas, quienes usan silla y quienes no la usan.

[4] GRAEBNER, *Ethnologie,* Leipzig, 1923.

La silla mantenida por figuras en cuclillas está muy extendida, cosa curiosa, en las regiones del quinceavo grado de latitud Norte y del Ecuador, de los dos continentes [5]. Hay quienes usan mesas y quienes no la usan. La mesa, la «trapera» quizá está lejos de ser universal; en Oriente, normalmente lo que se usa es un tapiz o una estera. Todo esto es bastante complicado, ya que en el reposo queda incluida la comida, la conversación, etc. Algunas sociedades se reposan en posiciones curiosas. Así por ejemplo, en el Africa Nilótica y en parte de la región del Tchad hasta Tanganica, los hombres se ponen a pata coja en el campo para descansar. Algunos consiguen no utilizar un apoyo, otros se valen de un bastón. Todo esto son rasgos de una civilización comunes a un grupo muy numerosos de familias de pueblos que han creado estas técnicas de reposo. Todo esto, a los psicólogos les parece natural, y no sé si están de acuerdo conmigo, pero creo que estas posturas en la sabana se deben a la altura de las hierbas y a la función del hombre como pastor y centinela; difícilmente se adquieren y conservan por educación.

Además de éste, hay un reposo activo, generalmente estético, como por ejemplo la danza en reposo. Volveremos más tarde a ocuparnos de ello.

3.° *Técnicas de la actividad y del movimiento.*—El reposo es por definición la ausencia de movimientos y el movimiento, la ausencia de reposo. A continuación haremos una simple y pura enumeración.

Movimientos de cuerpo entero: trepar, pisar, andar. *El andar*: habitus del cuerpo en pie al caminar, respiración, ritmo de la marcha, balanceo de los puños, de los codos, adelantamiento del tronco sobre el cuerpo o adelantamiento de cada una de las dos partes del cuerpo alternativamente (nosotros nos hemos acostumbrado a mover todo el cuerpo a la vez). Pies hacia fuera, pies hacia dentro, extensión de la pierna. Nos hemos reído del «paso de la oca» pero es el medio, para el ejército alemán, de extender el máximo la pierna, teniendo en cuenta que los hombres del Norte, al ser, generalmente, largos de pierna, les gusta hacer el paso lo más largo posible. A falta de este ejercicio, gran parte de los franceses tienen las piernas patizambas. Esta es una de las idiosincrasias, a la vez, de una raza, de una mentalidad individual y de una mentalidad colectiva. Técnicas como la de la media vuelta son curiosísimas. La media vuelta «por principio», a la inglesa, es tan diferente de la nuestra que cuesta mucho esfuerzo el aprenderla.

El correr.—Posición de los pies, posición de los brazos, respiración, magia de la carrera, resistencia. En Washington vi al jefe de la hermandad del fuego de los indios hopi que venía con cuatro de sus hombres a protestar contra la prohibición de hacer uso de determinados alcoholes durante sus ceremonias. Sin duda alguna era el mejor corredor del mundo, había hecho 250 millas sin detenerse. Todos estos pueblos tienen la costumbre de los ejercicios físicos de todo tipo. Hubert, que los vio, los com-

[5] Esta es una de las afortunadas observaciones de GRAEBNER, *ibid.*

paraba con los atletas japoneses. Este mismo indio era un bailarín incomparable.

Entramos ahora, en las técnicas de reposo activo que no se derivan sólo de la estética sino también del juego del cuerpo.

La danza.—Quizá han asistido ustedes a las clases de Von Hornbostel y de Curt Sachs; les recomiendo la historia de la danza, de este último [6]. Acepto su división de danzas en reposo y danzas en activo, aunque admito quizá menos su hipótesis sobre el reparto de estos bailes, pues son víctimas del error fundamental sobre el que descansa parte de la sociología. Hay sociedades de descendencia exclusivamente masculina y otras de descendencia exclusivamente uterina. Unas, feminizadas, bailan sin moverse del sitio, y otras, de descendencia a través del varón, les gusta desplazarse.

Curt Sachs ha clasificado con más acierto las danzas, en danzas extrovertidas e introvertidas, con lo cual nos encontramos en pleno psicoanálisis, seguramente con bastante fundamento en este caso. De hecho el sociólogo ha de ver las cosas de una forma más compleja. Así por ejemplo, los polinesios y en especial los maorís se zarandean mucho sin moverse del sitio o se desplazan de lado a lado cuando tienen espacio.

Hay que distinguir la danza de los hombres de la de las mujeres, que con frecuencia son totalmente opuestas.

Por último hay que reconocer que el baile enlazados es producto de la civilización moderna europea, lo cual demuestra a todas luces que cosas que para nosotros son naturales, en realidad son históricas, y que además son objeto de horror para los demás, excepto para nosotros.

Pasemos ahora a las técnicas corporales que se pueden considerar como profesiones y a aquellas que forman parte de profesiones o técnicas más complejas.

Saltar.—Nosotros hemos sido testigos de la transformación de la técnica del salto. Hemos saltado desde un trampolín y de frente, felizmente esta técnica está superada; actualmente se salta de lado. Hay saltos en largo, ancho y en profundo, saltos de posición y saltos de pértiga. En este punto podemos incluir las reflexiones de nuestros amigos Kölhler, Guillaume y Meyerson sobre la psicología comparada del hombre y de los animales. Dejo, pues, este punto porque sus técnicas varían inmensamente.

Trepar.—He de decirles que soy muy mal trepador de árboles, pero pasable en la montaña y en las rocas. Hay una educación diferente y por lo tanto un método diferente.

El método de escalar un árbol con un cinturón que agarra cuerpo y árbol es fundamental entre los considerados como primitivos. Sin embargo, nosotros ni siquiera utilizamos ese cinturón. Es fácil observar cómo el obrero de telégrafos trepa con ayuda de los garfios, pero sin ningún cinturón, habría que enseñarles este procedimiento [7].

La historia de los métodos de alpinismo es muy de tener en consideración y ha hecho progresos fabulosos en lo que me va de vida.

[6] CURT SACHS, *Weltgeschichte des Tanzes*, Berlín, 1933.

[7] Acabo de comprobar que, por fin, se hace uso de este sistema (primavera 1935).

El descenso.—No hay nada más vertiginoso que ver descender un kabylo con babuchas. ¿Cómo puede agarrarse sin perder las babuchas? He intentado observarlo y hacerlo, y no lo comprendo. Tampoco me es fácil comprender cómo las mujeres pueden andar con los tacones altos. Existe, pues, un considerable número de hechos por analizar y no sólo por comparar.

La natación.—Les he dicho ya lo que pensaba. Zambullirse, nadar; utilización de otros medios complementarios: flotadores, planchas, etc. Estamos en vía de la invención de la navegación. He sido uno de los que han criticado el libro de Rougé sobre Australia, demostrando sus plagios y condenando sus graves inexactitudes. Consideraba imposible alguna de sus narraciones en las que decía haber visto cabalgar grandes tortugas de mar por el Noil-Niol (O. Australia N.). Sin embargo, hoy poseemos fotografías de estas gentes cabalgando las tortugas. Del mismo modo, Rattray recogió en los *Ashanti* (vol. I) la historia de los trozos de madera sobre los que se nadaba, historia que es también cierta en relación con las gentes de las lagunas de Guinea, de Puerto Nuevo y de nuestras propias colonias.

Movimientos de fuerza.—Empujar, tirar, levantar. Todo el mundo sabe lo que es un golpe de riñones, es una técnica aprendida y no una serie de simples movimientos.

Lanzar, tirar al aire o sobre una superficie, etc.; la forma de agarrar el objeto que se va a lanzar es notable y ofrece numerosas variaciones.

Agarrar. Agarrar con los dientes. Uso de los dedos de los pies, de las axilas, etc.

El estudio de los movimientos mecánicos es muy intenso; es la formación de la pareja mecánica con el cuerpo. Ustedes recordarán la teoría de Renlaux sobre la formación de estas parejas. Este tema nos trae también el recuerdo de Farabeuf. Una vez que el hombre hace uso de su puño y con más razón cuando el hombre consigue el «puñetazo chetten», las «parejas» quedan creadas.

En este apartado pueden incluirse los juegos de mano, el atletismo, la acrobacia, etc. He de confesar que los prestidigitadores, los gimnastas, han tenido siempre mi admiración y siguen teniéndola.

4.° *Técnicas del cuidado del cuerpo. Frotar, lavar, enjabonar.*—Este *dossier* no es de hoy. No fueron los antiguos sino los galos quienes inventaron el jabón, ellos no se jabonaban. Por otra parte, América Central y América del Sur (noreste) se jabonaban con la madera del Panamá, el «brazil» de donde nace el nombre de Brasil.

Cuidados de la boca.—Técnica de toser y de escupir. Les contaré una experiencia personal. Una niña no sabía escupir y sus catarros empeoraban cada vez más; me informé y en el pueblo de su padre, y en su familia especialmente, en Berry, no sabían escupir. Cada vez que escupía yo le daba unas monedas, y como deseaba ahorrar para tener una bicicleta, lo aprendió, siendo la primera en su familia que lo aprendía.

Higiene de las necesidades naturales.—Con relación a este tema podría enumerar un sin fin de hechos.

5.° *Técnica de la consumición, comer.*—Recordarán la anécdota que cuenta Höffding del Shah de Persia. Estando invitado el Shah por Napoleón III, aquél comía con los dedos, e insistido por el emperador para que utilizara un tenedor de oro, le contestó: «No sabéis del placer de que os priváis.»

Ausencia y uso del cuchillo. Mac Gee comete un grave error de hecho cuando, habiendo observado que los seri (casi una isla del Magdalena, California) desconocían el uso del cuchillo, concluyó que eran los hombres más primitivos. Lo único que ocurre es que no usan el cuchillo para comer.

Beber.—Sería útil enseñar a los niños a beber de la fuente, del chorro o del agua que corre.

6.° *Técnicas de la reproducción.*—No hay nada más técnico que las posiciones sexuales. Pocos autores han osado hablar del tema. Hay que agradecer a Krauss el haber publicado su gran colección de *Anthropophyteia.*

Tomemos, por ejemplo, la técnica de la posición sexual siguiente: la mujer apoya sus piernas por la rodilla en los codos del hombre. Esta es una técnica *particular* de todo el Pacífico, desde Australia hasta el Perú, pasando por el estrecho de Bering, pero rara en cualquier otro lugar.

Son muy numerosas las técnicas del acto sexual normal y anormal. Contactos sexuales, mezcla de alientos, besos, etc. En este punto la técnica y la moral sexual están en íntima relación.

7.° Existen, por último, las *técnicas del cuidado, de lo anormal.* Masajes, etc. Pero dejemos ya este punto.

Capítulo IV

CONSIDERACIONES GENERALES

Los problemas generales seguramente les interesan a ustedes más que todas estas técnicas, a las cuales he dedicado quizá demasiado tiempo al exponerlas.

Lo que está claro es que en todas partes nos encontramos ante el montaje fisio-psico-sociológico de una serie de actos, actos que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad.

Profundicemos más: una de las razones por la que estos actos se superponen más fácilmente en el individuo, es precisamente porque se yuxtaponen en función de la autoridad social. Cuando fui sargento demostré a mis soldados por qué les enseñaba a marchar en filas cerradas, en filas de a cuatro y al paso; para ello prohibí marchar al paso, haciéndoles pasar de a cuatro, obligándoles a que el escuadrón pasara entre dos árboles del patio; se empujaban los unos a los otros, dándose cuenta de que lo que les obligaba a hacer tenía sus razones. Dentro de la vida en grupo existe una especie de educación de los movimientos en fila cerrada.

En la sociedad, todo el mundo sabe y debe saber y aprender lo que debe hacer en cualquier situación. Naturalmente, la vida social no está exenta de estupideces y anormalidades. El error actúa a veces como principio. La Marina francesa no ha enseñado a nadar a sus marinos hasta hace muy poco tiempo. El principio es ejemplo y orden. Estos hechos son el resultado de una profunda causa sociológica y espero que en esto me den la razón.

Por otra parte, al hablarse de movimientos corporales se supone siempre un enorme aparato biológico, fisiológico. ¿Cuál es la amplitud de esa rueda de engranaje psicológico? Y digo expresamente rueda de engranaje. Un comtista diría que hay separación entre lo social y lo biológico; lo que yo les digo es que considero los hechos psicológicos como un engranaje y no como causas, excepción hecha de los momentos de creación o de reforma. Los casos de creación, de establecimiento de unos principios, son escasos y generalmente vienen impuestos por la educación o al menos por las circunstancias de la vida en común, por el contacto.

Por otra parte, se plantean dos grandes problemas en el orden del día de la psicología: la de la capacidad individual, la de la orientación técnica, y la de las características, la de la biotipología, problemas que concurren

en esta breve investigación que venimos de hacer. A mi parecer, el gran progreso de la psicología en los últimos tiempos, no se ha llevado a cabo dentro de cada una de las facultades de la psicología, sino en la psicotécnica y en el análisis de las cosas psíquicas.

El etnólogo se encuentra aquí ante el grave problema de las posibilidades psíquicas de cada una de las razas, y de la biología o biologías de este o de este otro pueblo. Estos son los problemas fundamentales. Opino que también en este caso estamos en presencia de los fenómenos biológico-sociológicos. Considero que la educación fundamental de estas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos. Por ejemplo, las grandes pruebas de estoicismo en que consiste la iniciación de la mayor parte de la humanidad, tienen como finalidad, enseñar a tener sangre fría, resistencia, seriedad, presencia de espíritu, dignidad, etc. La principal utilidad de mi alpinismo de otros tiempos, ha sido precisamente, la educación de mi sangre fría, que me permitía dormir de pie sobre el mínimo rellano, al borde del abismo.

Creo que esta idea de la educación de las razas que se seleccionan en función de un determinado rendimiento es uno de los momentos fundamentales de la historia: educación de la vista, de la marcha, de subir, bajar y correr; educación que consiste especialmente en la enseñanza de la sangre fría, la cual es fundamentalmente un mecanismo de demora, de inhibición de movimientos desordenados; esta demora, esta inhibición de movimientos desordenados, permite a continuación una respuesta coordinada de movimientos coordinados dirigidos a la finalidad elegida. La resistencia a la emoción que invade es algo fundamental en la vida social y mental, y permite clasificar a las sociedades, separando a las primitivas, según sus reacciones sean más o menos bruscas, irreflexivas e inconscientes o por el contrario aisladas, concretas y dirigidas por una conciencia clara.

Es gracias a la sociedad que la conciencia interviene, ya que no es la inconsciencia la que hace intervenir a la sociedad. Gracias a la sociedad hay movimientos precisos y un dominio de lo consciente frente a la emoción y a lo inconsciente. Es precisamente porque la razón ha intervenido, por lo que la Marina francesa enseña a nadar a sus marineros.

Partiendo de aquí llegaremos más fácilmente a problemas mucho más filosóficos.

No sé si les ha llamado la atención lo que nuestro amigo Granet ha dicho sobre sus investigaciones sobre las técnicas del Taoísmo, sobre las técnicas corporales y en especial sobre la respiración. He estudiado lo suficiente los textos sánscritos del yoga para saber que lo mismo ocurre en la India. Creo, precisamente, que en el fondo de todo estado místico se dan unas técnicas corporales que no hemos estudiado, pero que ya lo hicieron en la antigüedad la China y la India. Está por hacer y debe hacerse ese estudio socio-psico-biológico de la mística. Mi opinión es que existen necesariamente medios biológicos de entrar «en comunicación con Dios».

Aunque la técnica de la respiración no sea tan fundamental como en la India y en China, creo que está mucho más generalizada de lo que se cree; en cualquier caso, nos permite comprender unos hechos que hasta ahora nos eran incomprensibles. Opino además, que los recientes descubrimientos en reflexoterapia merecen la atención de los sociólogos, después de la de los biólogos y psicólogos..., mucho más competentes que nosotros.

SEPTIMA PARTE

MORFOLOGIA SOCIAL

ENSAYO SOBRE LAS VARIACIONES ESTACIONALES EN LAS SOCIEDADES ESQUIMALES

UN ESTUDIO DE MORFOLOGIA SOCIAL

Nuestro deseo es estudiar aquí la morfología social de las sociedades esquimales. Designamos con esta palabra la ciencia que estudia, con objeto

---

[1] Publicado en el *Année Sociologique* (t. IX, 1904-1905), en colaboración con H. BEUCHAT.

Conviene hacer aquí una bibliografía somera de las principales obras que hemos utilizado en este trabajo, aunque sólo sea con el fin de citarlas en adelante en abreviatura. Podrá hallarse una bibliografía más completa y casi exhaustiva en el libro de PILLING, *Bibliography of Eskimanau Languages,* Smiths Inst. 1893, y en STEENSBY, *Om Eskimo Kulturens Oprindelse, en etnografisk og antropogeografisk studie,* Copenhague, 1905, págs. 207 y ss.

Los mejores trabajos sobre Groenlandia son los más antiguos y son, entre otros: H. EGEDE, *Det gamle Grönlands Nye Perlustration,* etc., Kjöbenhavn, 1741 (hemos consultado también otras ediciones anteriores, pero es ésta a la que nos referimos con la abreviatura *Perlus),* de la cual hay una buena traducción francesa publicada por M. D. R. P. (DES ROCHES DE PARTHENAY), en 1763, en Génova, bajo el título: EGEDE, *Description et Histoire Naturelle du Groenland:* D. CRANZ, *Histoire von Gröland,* Leipzig-Barby, 1745 (única edición buena; ed. inglesa, menos escasa, *Description of Greenland,* Londres, 1757), se refiere a las tribus más meridionales y es una fuente relativamente independiente; la citaremos simplemente por el nombre del autor. Tenemos a continuación los libros de RINK que son, además de los ya citados, *Grönland, geografisk og statistisk beskrevet,* Copenhague, 1852-57; *Grönlandsk Eskimoiska Eventyr og Sagn.,* Kbhun, 1856, 1871; trad. inglesa, *Tales and Traditions of the Eskimo,* Edinburgh, 1875 (= *T. T.).* Todos estos trabajos se refieren a los esquimales de Groenlandia occidental. El principal trabajo dedicado a los esquimales orientales es el de HOLM, "Ethnologisk Skizze of Angmagsalikerne", en *Meddelelser om Grönland,* 1888, vol. X (= Holm). Es muy importante el conjunto de publicaciones de la "Commission for Ledelsen of de Geologiske og Geografiske Undersölgelser i Grönland", comisión a la que queremos agradecer aquí su generosidad por habernos enviado un ejemplar (se cita como *Meddel. Grl.).*

Sobre los esquimales del Labrador sólo poseemos unas fuentes dispersas que no merece la pena citar. La única monografía que hay se refiere a los del sur del estrecho de Hudson. L. M. TURNER, *The Hudson Bay Eskimo,* en el *XIth Ann. Rep. of Bur. of Amer. Ethn.* (1889-1890) (= Turner).

Sobre los esquimales del centro, los mejores documentos, por orden de antigüedad, son los siguientes: W. E. PARRY, *Journal of a Second voyage of discovery of a North West Passage,* 1821, 1822, 1823, London, 1824 (= Parry) y G. F. LYON, *The private Journal of Capt. Lyon, During the recent voyage of discovery with Cap. Parry,* London, 1824 (= Lyon); ambos se refieren a la tribu que habita en Igloulik durante dos inviernos consecutivos. Tenemos a continuación los documentos de Hall, sometidos desgraciadamente a fianza y muy mal publicados en parte; los de la expedición de Schwatka y sobre todo los relatos de KLUTSCHAK, *Als Eskimo unter den Eskimos,* Wien, 1881 (= Klutschak). Por último, las dos monografías de F. BOAS, "The Central Eskimo", en el *VIth Ann. Rep. Amer. Bur. Ethn,* 1884-1885 (= C. E.) y "The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay", en el *Bull. Amer. Mus. Nat. Hist.,* XV, I, New York, 1901 (= *E. B. L.).*

Sobre los esquimales de Mackenzi sólo poseemos informaciones dispersas y dos obras poco de fiar de P. PETITOT; una de ellas, la *Monographie des Esquimaux Tchiglit,* París, 1872 (= Mon). Son numerosas las publicaciones que se refieren a Alaska, pero las mejores y únicas de las que haremos uso, son: J. MURDOCH, "Ethnological

de describirlo y explicarlo, el sustrato material de las sociedades, es decir, las formas que adoptan al establecerse sobre un lugar, el volumen y la densidad de población, la forma en que ésta se distribuye y además todas aquellas cosas que sirven de base a la vida colectiva[2].

Al haber concretado nuestro trabajo a una población geográficamente determinada, habrá que evitar el considerarlo como un estudio de pura etnografía. Nuestra intención está lejos de querer reunir en una monografía descriptiva las diversas particularidades que puede ofrecer la morfología de los pueblos esquimales; nuestro deseo es más bien establecer unas relaciones de cierta generalidad, tomando como punto de partida los esquimales. Hemos tomado como objeto concreto de nuestro trabajo esta notable población[3], porque en ella, las relaciones sobre las que queremos llamar la

---

Results of the Point Barrow expedition", en el *IXth Ann. Rep. of the Bur. of Amer. Ethn.*, 1887-88 (= Murdoch), y la de E. W. Nelson, "The Eskimo About Bering Strait", *XVIIIth Ann. Rep. Bur. Amer. Ethn*, pt. I, 1899 (= Nelson).

Las demás publicaciones las iremos citando a medida de su aparición. Si no puede afirmarse, como se ha dicho, que los esquimales es la familia de pueblos más conocida, sí hay que aceptar que disponemos, en lo que a ella se refiere, de un conjunto de monografías bastante satisfactorias.

[2] *Vid. Année Sociologique*, nota de Durkheim, II, pág. 520 y ss. y los tomos de los años siguientes (VI sección).

[3] Hablamos de "población" a falta de una palabra más adecuada. Sería inexacto hablar de nación, pues las tribus esquimales, siempre mal delimitadas, han carecido incluso de este embrión, pero sería también inexacto creer que entre las tribus de este grupo, poco numeroso (han llegado a ser alrededor de unos 60.000. Vid. H. Rink, "The Eskimo Tribes, Their distribution and characteristics", en *Meddelelser om Grönland*, XI, I, pág. 31 y ss., cifra que no ha sido contradicha por las investigaciones posteriores) existen diferencias del tipo de las que separan entre sí a las tribus de otras poblaciones consideradas como primitivas. Tanto su civilización como su raza son de una extraordinaria uniformidad. Véase sobre la unidad de su raza, Rink, *ibíd.*, página 8 y ss., y Bahnson, *Ethnografien*, Copenhague, 1894, I, pág. 223. Sobre la unidad de lenguaje, *vid.* Rink, *ibíd.*, e *ibíd.*, vol. II, pág. 6 y ss. (se da por descontado que no aceptamos todas las hipótesis de Rink) y sobre todo el excelente libro de W. Thalbitzer, "A Phonetical Study of the Eskimo Language", etc., *Meddelelser om Grönland*, vol. XXXI, Copenhague, 1904, pág. 225 y ss. Esta unidad es hecho bien conocido para los viejos exploradores, y constituye la base a las instrucciones de Franklin y a los sucesores de Franklin. Cfr. Franklin, *Narrative of an Expedition to the shores of the Polar Sea*, London, Murray, 1823, pág. 43; Miertsching, *Raisetagebuch*, pág. 37, pág. 42. Markham, en *Artic Papers*, pág. 151. Sobre la unidad de la situación material y moral, véase el libro de Murdoch, "The Point Barrow Esquimo", *Xth Annual Report of the Bureau of American Ethnologi*, que recoge numerosos datos. El libro de M. H. P. Steensby, *Om Eskimo Kulturens Oprindelse, en etnografisk og antropogeografisk studie*, Copenhague, 1905, está especialmente dedicado a la civilización material y constituye una excelente demostración del hecho al que ahora nos dedicamos. También sirven de prueba una serie de trabajos etnográficos especiales, como, por ejemplo: el de O. Mason (véase nota 19), y el de Murdoch, *The forms of the Eskimo Bows, Naturalist*, VIII, sobre todo en la pág. 869, A *study of the Eskimo Bows*, *Rep. U. S. N. M.*, 1884, II, páginas 307-316; el de Rink y Boas sobre las leyendas, *Journal of the American Folk-Lore*, II, pág. 122 y ss. Cfr. "The Eskimos of Baffin Land", *Bull. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.* XV, 1, 1901, pág. 355 y ss. Los diferentes grupos esquimales poseen sólo una mitología, una sola tecnología, una única organización social y una sola lengua; siendo sus diferencias esclusivamente dialectales en lo relativo a la lengua, y diferencias de práctica en lo relativo a sus demás características colectivas. Este trabajo tiene como finalidad demostrar también que tienen una única morfología, quedando de este modo su comparación y generalización infinitamente facilitada y garantizada.

atención están como ampliadas, presentando unas características más acusadas, que permiten comprender con más facilidad su naturaleza y fin; de este modo resulta luego más fácil captarlas en aquellas sociedades donde están menos aparentes, ya que la trama de los demás hechos sociales las esconden a los ojos del observador. Desde este punto de vista, los esquimales ofrecen un campo de estudio privilegiado debido a que su morfología varía de acuerdo con las diferentes fases del año; de acuerdo con las estaciones, la forma en que se agrupan los hombres, la extensión y forma de las casas y la naturaleza de sus establecimientos varía totalmente. Estas variaciones, que como luego se verá, son de una amplitud excepcional, permiten estudiar en condiciones muy favorables el modo en que la forma material de las agrupaciones humanas, es decir, la naturaleza y composición de su sustrato afecta a las diferentes modalidades de la actividad colectiva.

Se podrá objetar, quizá, que una sola población es una base demasiado limitada para un estudio cuya finalidad va a ser la de establecer unos principios aplicables no sólo a un caso concreto. En primer lugar, no hay que olvidar que los esquimales ocupan una gran extensión de costas y de territorios [4]. No hay una sino varias sociedades esquimales [5], cuya civilización es lo suficientemente homogénea para permitir una útil comparación, y lo suficientemente diversa, para que esas comparaciones resulten fructíferas. Es un error, además, considerar que la credibilidad de un principio científico depende del número de casos en que se puede verificar. Cuando se realiza un informe sobre un caso, aunque éste sea único, pero que se ha estudiado metódica y minuciosamente, la realidad es cierta en distinta medida que cuando para demostrarla se hace uso de numerosos datos dispares o ejemplos curiosos, tomados confusamente de las sociedades, razas y civilizaciones más heterogéneas.

Stuart Mill dice que una buena experiencia es suficiente para demostrar una Ley; lo que sin lugar a dudas es cierto, es que es mucho más demostrativa que un montón de experiencias mal hechas. Esta norma de metodología se aplica a la sociología igual que a las demás ciencias de la naturaleza. Al terminar el trabajo, les indicaremos algunos hechos que atestiguan que las relaciones que constatamos entre los esquimales no dejan de estar generalizadas.

Al tratar estas cuestiones, nos vemos obligados a concretar cuál es nuestra postura respecto a los métodos de la disciplina especial que se

---

[4] V. más adelante, en el cap. Morfología general.

[5] No es éste el lugar para hacer una enumeración de todas las sociedades esquimales y de sus nombres, nos limitaremos a indicar cuáles son los principales trabajos que se han ocupado del tema de la nomenclatura geográfica. Empezando por Alaska, son: DALL, *Alaska and it Resources*, 1872, 1, pág. 180 y ss., y *Contributions to North American Ethonology*, 1, págs. 1-8; los de PORTER, WELLS y KELLEY, citados en la nota 7 del cap. Morfología general; el de PETITOT, *Monographie des Esquimaux Tchiglit*, París, 1872 pág. XIII y ss.; BOAS, "The central Eskimos", *Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, pág. 414 y ss. Como veremos luego, los grupos de Labrador y de Groenlandia parece que no llevan nombres tribales (nota 20 del cap. Morfología general). El cuadro mejor y más explicativo es el de THALBITZER, "A Phonet. Stud.", en *Medd. Gr.* XXXI.

conoce con el nombre de antropogeografía[6]. Los hechos de los que se ocupa son en cierto modo los mismos que de los que ahora nos vamos a ocupar; su finalidad es también estudiar la forma en que los hombres se extienden sobre la superficie de la tierra, así como la forma material que adoptan sus sociedades. Sería injusto no reconocer los importantes resultados de las investigaciones en este sentido.

Nada está más lejos de nuestro deseo que el despreciar bien los descubrimientos positivos, bien las creadoras sugestiones de este brillante conjunto de estudiosos. Al considerar las sociedades como grupos de hombres organizados sobre un punto determinado del globo, evitamos el error de considerarlas independientemente de su base territorial, pues está claro que la configuración del suelo, su riqueza mineral, su forma y su flora, afectan su organización. Sin embargo, los estudiosos de esta escuela al ser especialistas de geografía, se han visto inducidos a ver las cosas desde un punto de vista muy particular, atribuyendo al factor telúrico una preponderancia casi exclusiva[7]. En lugar de estudiar los diversos elementos del sustrato material de las sociedades, han centrado casi toda su atención sobre el suelo, colocándole en el primer plano de todas sus investigaciones. Su única diferencia frente al geógrafo ordinario, es la consideración especial del suelo en sus relaciones con la sociedad.

Por otra parte, han atribuido a este factor no sé qué eficacia perfecta, como si fuera susceptible de producir los efectos que implica por sus solas fuerzas[8], sin concurrir con las demás que pueden apoyarlos o neu-

---

[6] Es sabido que el fundador de esa disciplina ha sido RATZEL, cuyas obras principales son: *Antropogeographie*, 1.ª parte, 2.ª edición, 1899; 2.ª parte, 1.ª edición, 1891; *Politische geographie*, 1897, que han quedado recogidas aquí, del mismo modo que otras del mismo tipo, *vid. Année Sociologique*, II, pág. 522; III, pág. 550; IV, pág. 565, etc.; VI, pág. 539 y ss.; VIII, págs. 612, 620 (Cfr. un resumen de RATZEL, *Année*, III, pág. 9. En *Anthropogeographie*, I, pág. 579 y ss., se encuentra una bibliografía exhaustiva de estos trabajos hasta 1899. Bibliografía recogida en la rúbrica: geografía humana de la *Bibliogr. des Annales de Geographie*. Los trabajos recientes más importantes de esta escuela son los de Vidal de la Blanche, Martonne, Brunhes y Demangeon de la escuela francesa (Cfr. VIDAL DE LA BLANCHE, "La geographie humaine, ses rapports avec la geographie de la vie", *Rev. de Synth. Histor.*, III, 1903, páginas 219-240).

[7] Naturalmente nos es imposible recoger en una exposición tan corta, trabajos de este tipo todavía más clasificado, pues se relacionan más con la sociología que con la geografía, ya que fundamentalmente son trabajos de geografía histórica, como por ejemplo el de RAMSEY, "The geographical Conditions determining History and Religion", etc., *Geograf. Jour.*, 1902, pág. 257 y ss.; el de MACKINDER, "The geographical Pivot of History", *Geogr. Jour.*, 1904, pág. 421 y ss., pero sobre todo el *Tableau de la geographie de la France*, de VIDAL DE LA BLANCHE. Cfr. C. R. DE YACHER, *Année*, VIII, pág. 613. Tampoco tendremos en cuenta determinados bocetos de algunos etnógrafos americanos, que se asemejan a lo que nosotros vamos a intentar en este trabajo. Se trata, sobre todo, de demostrar la acción inmediata del medio físico sobre la vida social, especialmente sobre la técnica y religiosa; *vid.* especialmente las lecciones de MAC GEE, MASON y otros, en el *Report of the United States National Museum*, 1895, página 741 y ss.

[8] Es precisamente el último geógrafo de esta escuela, el único que hace excepción a esta costumbre. DEMANGEON considera, en efecto *(La Plaine Picarde*, París, 1905, páginas 455-456), que el suelo actúa sobre el hombre a través de la sociedad. Se une, pues, a nuestra teoría, o nosotros nos unimos a la suya, aunque no hace uso siempre de ella. Un ejemplo nos permitirá comprender mejor a DAVIS, en un artículo curioso,

tralizarlos en todo o en parte. No hay más que abrir las obras de antropogeografía más consideradas, para ver concretada esta concepción incluso en los títulos de los capítulos en los que sucesivamente se trata, del suelo en relación con la casa, del suelo en relación con la familia, del suelo en relación con el Estado, etc.[9], cuando en realidad el suelo sólo actúa junto a otros muchos factores inseparables de él. Para que una riqueza mineral sea determinante de que un grupo de hombres se establezcan en un punto del territorio, no basta que exista, es necesario también que la técnica industrial permita su explotación. Para que vivan aglomerados en lugar de dispersos, no basta que el clima o la configuración del suelo sean propicios, sino que es necesario que su organización moral, jurídica y religiosa les permita la vida en grupo[10]. La situación propiamente geográfica está lejos de ser el hecho esencial sobre el que hay que centrar nuestra atención, pues es sólo una de las condiciones de las que depende la forma material de las agrupaciones humanas. Condición además, que con frecuencia produce sus efectos a través de múltiples situaciones sociales que quedan afectadas por ella y que por sí solas explican el resultado final. En una palabra, el factor telúrico ha de ponerse en contacto con el medio social en su totalidad y complejidad; no puede quedar aislado. Al estudiar sus efectos, hay que analizar su repercusión dentro de todas las categorías de la vida colectiva[11]. Estos problemas no son propiamente geográficos, sino sociológicos. Es precisamente con un espíritu sociológico como vamos a abordar los problemas objeto de este trabajo. Al preferir la expresión morfología social o la de antropogeografía para designar la disciplina a la que corresponde este tipo de estudios, no lo hacemos por pura afición al neologismo, ya que la diferencia de etiquetas expresa una orientación diferente.

"A scheme of Geography" *(Geographical Journal,* XXII, 1903, págs. 413 y ss.), donde propone que la geografía sirva para explicar la vida humana sobre la tierra; intenta explicar en un interesante esquema las líneas de correlación que la geografía tiene que trazar, así como los diversos planos que estas líneas atraviesan. A nuestro parecer, uno de estos planos es precisamente el de la sociedad, ya que al atravesar la sociedad las condiciones telúricas afectan al individuo, a través de la masa social.

[9] Este es el plan del primer volumen de la *Antropogeographie*, de RATZEL, el más sociólogo de los dos. Cfr. *Année Soc.*, III, el mismo resumen de RATZEL.

[10] El aumento de la población de Meurthe-et-Moselle se debe no sólo a la existencia de minas y canales, sino también al descubrimiento de un tratamiento de las piritas de hierro y al proteccionismo.

[11] Para hacer comprender bien nuestro punto de vista nos hacía falta hacer una crítica de todos los trabajos recientes. A nuestro parecer los efectos de los fenómenos morfológicos no se limitan a determinados fenómenos jurídicos del tipo, por ejemplo, de los que Brunhes ha indicado a propósito del régimen de aguas y de los derechos de riego, ya que se extienden a las esferas más elevadas de la fisiología social (cfr. DURKHEIM, *Division du travail,* 2.ª edición, págs. 252 y ss.; cfr. DURKHEIM y MAUSS, "Essai sur quelques formes primitives de classification", *Année sociol,* VI, página 75 y ss.), además los factores telúricos producen su efecto a través de los fenómenos fisiológicos o debido a su ausencia. Así, por ejemplo, cuando se liga el nomadismo a la estepa como ha hecho MARTONNE ("Peuples du haut Nil", *Annales de Géographie,* 1896), se olvida que la estepa nilótica se puede cultivar en parte y que el mantenimiento de algunos pueblos en estado de nómadas se debe a la ausencia de técnicas agrícolas

Aunque los problemas de la antropogeografía de los esquimales ha atraído a muchos geógrafos, curiosos de los problemas que plantea la región polar, el tema al que ahora nos vamos a dedicar no ha sido tratado por ellos más que de una manera incidental y fragmentaria. Las dos obras más recientes sobre el tema son la de Steensby, *Om Eskimo Kulturens oprindelse* [12] y la de Riedel, *Die Polarvölker. Eine durch naturbedingte Züge chararterisierte Völkergruppe* [13]. El primero, que es el mejor, es un estudio de etnografía cuyo principal objeto es indicar la utilidad de la civilización esquimal, buscando cuál es su origen, origen que el autor cree encontrar fuera de los esquimales, pero sin que por otra parte la tesis quede muy demostrada. El otro libro es casi exclusivamente geográfico, describiendo de la mejor forma que hasta ahora se ha hecho, las tribus esquimales y su habitat, introduciendo, sin embargo, de forma exagerada, lo cual no sorprende en una disertación de discípulo, la teoría de la acción exclusiva del factor telúrico. Los demás trabajos publicados se ocupan casi únicamente del problema de la emigración. Sus autores son Hassert [14], Boas [15], Wachter [16], Issachsen [17] y Faustini [18]. La parte tercera del estudio de Mason [19] sobre los medios de transporte se refiere especialmente a los esquimales, aunque se trata fundamentalmente de un estudio tecnológico, consagrado a los medios de transporte y de viaje.

En definitiva, Steensby es casi el único que ha prestado cierta atención al problema concreto de las variaciones estacionales de la morfología esquimal. Nos vemos, pues, obligados al tratar del tema, a recurrir a los datos inmediatos de los observadores.

---

[12] Copenhague, Salmonsen, 1905.

[13] Tnaugur. Diss., Halle, 1902.

[14] "Die Völkerwanderung der Eskimos", *Geogr., Zeitschr.,* I, 1895, págs. 302-332. Este trabajo se refiere sobre todo al origen asiático y a los problemas de adaptación al suelo. La obra del mismo autor, *Die Polarforschung,* etc., Leipzig, 1902, pone el primer trabajo al día.

[15] "Ueber die ehemalige Verbreitung der Eskimos in Arktischen Amerikanischen Archipel", *Zeitchr. d. Gesell. f. Erdkunde. Berl.,* 1893.

[16] *Gronlandische Eskimos, Natur,* 1898.

[17] *Die Wanderungen der Eskimos. Petermanns Mittheilungen,* 1903, págs. 75-79. Corresponde al capitán Issachsen el mérito de haber lanzado y demostrado, con su exploración del North-Devon, la hipótesis más verídica sobre el poblamiento de Groenlandia occidental. Cfr. SVERDRUP, *Nyt Land,* 1904, II, pág. 275, de *New Land,* II, pág. 212.

[18] "L'Esodo Eskimese. Un capitolo di anthropogeografia artica", *Riv. d. Fis. Mat. Scr. Nat. Pavia,* IV, 1903, pág. 28. Cfr. C. R., en *Geogr. Jour.,* 1904, XXIII, pág. 392. Faustini divide, con razón, a los esquimales que se separaron en los alrededores del cabo Nomo, Alaska, en dos ramas, la del Suroeste y la del Norte.

[19] MASON, "Primitive Travel and Transport", en el *Report of the United States National Museum* (Smiths. Inst.), 1896.

I

MORFOLOGIA GENERAL

Antes de averiguar cuáles son las formas especiales que la morfología de estas sociedades ofrece durante las diferentes etapas del año, hemos de determinar, en primer lugar, cuáles son sus características constantes. A pesar de algunos cambios pasajeros, existen determinados rasgos fundamentales que se conservan iguales y de los cuales dependen las particularidades variables de las que luego nos ocuparemos. La forma en que las sociedades se establecen sobre un territorio, el número, naturaleza y tamaño de los grupos elementales de que se componen, constituyen factores inmutables sobre los que se producen las variaciones periódicas que más adelante explicaremos y describiremos. Es precisamente ese trasfondo el que hemos de conocer antes que nada. En otras palabras, antes de hacer su morfología estacional, hemos de crear, en lo que tiene de esencial, su morfología general [1].

Los esquimales están actualmente [2] situados entre los grados 78° 8' de la latitud Norte (establecimiento de Itah. El estrecho de Smith sobre la costa noroeste de Groenlandia) [3] y los 53° 4' de la latitud Sur, sobre la bahía del Hudson (costa oeste), límite extremo al que llegan pero donde no se establecen jamás [4]. Sobre la costa del Labrador llegan hasta el grado 54

---

[1] En el libro de Steensby, *Om Eskimo Kulturens*, etc., pág. 50 y ss., puede encontrarse un gran número de datos de morfología general sobre cada grupo de tribus tomado en particular.

[2] Sobre la antigua extensión de la civilización esquimal, véase Steensby, *ibid.*, página 23 y ss., pág. 50 y ss. El punto Norte más extremo que se sabe ha sido habitado es el del 83°, cerca del lago Hazeu (T. de Grinnel), v. Greely, *Three years of Arctic Service*, I, págs. 379-383. El archipiélago septentrional ha estado también habitado. El libro de Markham, *Arctic Papers*, pág. 140 y ss., contiene una lista de las ruinas halladas en los viajes anteriores a 1875. En el Sur, el punto más lejano hasta el que se ha llegado en el Pacífico ha sido Tierra Nueva y Nuevo Brunswick. En el siglo xviii, los esquimales pasaban normalmente el verano en Tierra Nueva. Cfr. Cartwright, *A Journal of Transactions and Events*, etc., Newark, 1792, III, pág. 11; Packard, *The Labrador coast*, pág. 245; Cranz, *Fortsetzung*, Barby, 1770, págs. 301-313. Toda la parte meridional de la bahía de Hudson parece que también ha estado poblada de esquimales. Cfr. A. Dobbs, *An Account of the countries adjoining to Hudson Bay*, etc., Lond., 1754, pág. 49 (según La France). En el Pacífico, seguramente han ocupado la costa americana hasta el río Stikine, v. Dall, *Tribes of the Extreme North West, Contrib. to N. Ame. Ethn.*, I, 1877, pág. 21. Es notable que incluso esta antigua inmensa extensión haya sido también exclusivamente costera.

[3] Sobre la tribu de Itah, v. Kane, *Artic Explorations*, 1853, etc. Philad., 1856; Hayes, *An Arctic Boat Journay*, Lond., 1860; *The open Polar Sea*, New York, 1867 (segundo viaje); Bessels, *Die Americanische Nordpol Expedition*, Leipz., 1875 (carece de valor la edición por Davis de las notas del diario de Hall); Peary, en especial *Northward over the Great Ice* (New York y London, 1898, 2 vols.); Kroeber, "The Eskimo of Smithsound", *Bull of Amer. Mus. Nat. Hist.*, 1896, XII, pág. 246 y ss. El reciente libro de Knud Rasmussen, *Nye Mennesker, Kjbhvn*, 1905, aporta toda una serie de nuevos hechos.

[4] Turner, pág. 176.

y sobre el Pacífico hasta los 56° 44' [5] de la latitud Norte. Ocupan, por lo tanto, un lugar inmenso de 22 grados de latitud y cerca de 60 grados de longitud, llegando hasta Asia, donde tienen un establecimiento (el de East Cape) [6].

Sobre esta amplia región sólo ocupan las costas. Los esquimales son fundamentalmente un pueblo costero. Unicamente algunas tribus de Alaska habitan en el interior [7], estableciéndose sobre el delta del Youkon y el de la Kuskokwim; es decir, que se les puede considerar situados sobre la parte marítima de los ríos.

Concretemos más. Los esquimales no son sólo un pueblo costero son un pueblo de acantilado, si entendemos con esta palabra, toda terminación relativamente abrupta de la costa sobre el mar. En efecto—y esto es lo que explica la profunda diferencia que separa a los esquimales de los demás pueblos hiperbóreos [8]—, las costas que ocupan, a excepción de los deltas de los ríos todavía mal conocidos de la tierra del rey Guillermo, tienen todas las mismas características: un margen más o menos estrecho de tierra, que bordea los límites de una llanura que desaparece más o menos bruscamente en el mar; además, el inmenso glaciar que se conoce con el nombre de *Inlandsis* (hielo del interior) sólo deja un cinturón montañoso cuya parte más larga (a causa de los fiordos y no por sí misma) apenas mide 140 millas. Este cinturón está cortado, también, por la descarga sobre el mar de los glaciares interiores. Sólo los fiordos y las islas de los fiordos están protegidos del viento y por lo tanto son los únicos que gozan de una temperatura soportable, son los únicos que permiten campos de pastos a la caza, así como lugares de pesca, fácilmente accesibles, donde van a pescar y a dejarse pescar los animales marinos [9].

---

[5] Isla de Kadiak. Consideramos a los aleutas demasiado alejados de la civilización esquimal, por eso no los incluimos. Consideramos también a los kaniagmiutas, habitantes de la isla de Kadiak, como una mezcla, cfr. PINART, "Esquimaux et Koloches". etcétera, *Rev. d'Anthrop.*, 1873, pág. 12 y ss.

[6] Sobre los yuit o yuin, del cabo Este, que con frecuencia se confunden con los chukchis de la península, v. NORDENSKIÖLD, *Voyage de la Véga*, trad. franc., II, página 22 y ss.; KRAUSE (Hermanos), en *Geographische Blätter* (Georgr. ges. Hamburg. 1884, III).

[7] En ningún sitio existe una buena enumeración, aunque puede hacerse una con ayuda de las descripciones de Porter y de sus recensores Schulle y Woolfe; v. PORTER, *Report of the Populations and Resources of Alaska, V. S. Eleventh Census*, 1890, Wash., 1893, págs. 99-152, 166 y ss. La tribu de los kopagmiutes, que Petroff (*Report on the Populationst... of Alaska, U. S. Tenth Census*, 1880, Wash., 1884, pág. 121) dice que habitan en el interior entre Kotzebue Sound y Colville, es una pura invención; cfr. MURDOCH, pág. 47, n. 7; cfr. STEENSBY, *Esk. Kult.*, pág. 120. La confusión se explica, pensando que ha confundido a los kowagmiutes con los nunatagmiutes, tribu mezclada, que, en efecto, ha conseguido recientemente extender sus viajes hasta la ribera norte de Kotzebue Sound, a orillas del océano Artico. Cfr. WELLS y RELLY, *English Eskimo and Eskimo English vocabularies* (Bur. of Educ. Cir., número 2, 1890, núm. 165), Wash., 1890, sobre los nooatakamures (gentes de país arbolado), pág. 14, cfr. mapa.

[8] Los habitantes de la costa asiática del océano glacial son, efectivamente, habitantes de tundras.

[9] Una de las mejores descripciones de Groenlandia sigue siendo todavía la del viejo EGEDE, *Perlus*, pág. 1 y ss.; DALAGER, *Grönlandske Relationer*, Kbhvn, 1752, y especialmente KORNERUP, *Bermaer kninger om Grönlands almindelige Naturforhold*, en *Meddel. Gr.*, III, 1880, pág. 87.

Al igual que Groenlandia, la casi isla de Melville, la tierra de Baffin y las costas septentrionales de la bahía de Hudson poseen costas cortadas y escarpadas. La meseta interior si no está ocupada por glaciares, está siempre arrasada por el viento y cubierta de nieve, dejando sólo como zona habitable un borde de playas, profundos valles que acaban en los lagos glaciares [10]. El Labrador posee las mismas características agravadas por un clima interior todavía más continental [11]. Las tierras Laurentinas del norte del Canadá y de la Boothia Felix acaban más suavemente en alguna de sus partes, sobre todo en Bathurst Inlet; sin embargo, igual que en las demás regiones, la meseta interior reduce a espacios relativamente mínimos la extensión que parecería habitable [12] si sólo tuviéramos en consideración el mapa. La costa del este del Mackency ofrece el mismo aspecto, desde la terminación de las montañas rocosas hasta el cabo helado del estrecho de Behring; a partir de este punto hasta la isla de Kadiak, límite meridional de la zona esquimal, la zona está constituida alternativamente por la tundra de los deltas y por los límites de las montañas o de las llanuras [13].

Aunque los esquimales sean un pueblo costero, la costa no es para ellos lo que suele ser normalmente. Ratzel [14] ha definido las costas, de modo general, como «los puntos de comunicación entre el mar y la tierra o bien entre una costa y otras más distantes», definición que no se puede aplicar a las que ocupan los esquimales [15]. Entre estas costas y la tierra situada a su espalda, en general, hay una comunicación muy escasa. Ni los pueblos del interior vienen a la costa a establecerse de forma duradera [16] ni los esquimales se adentran en el interior [17]. La costa es, en este caso, exclusivamente un «habitat», no es ni zona de paso ni de transición.

Después de haber descrito el «habitat» de los esquimales, hay que averiguar cómo se distribuyen sobre el terreno que ocupan, es decir de

---

[10] Boas, *C. E.*, pág. 414 y ss.

[11] Stearns, *The Labrador*, pág. 22 y ss.

[12] La mejor descripción es la más reciente. Hanbury, *Sport and Travel in Northern Canada*, Lond., 1904, pág. 64 y ss.; cfr. *Geological Survey of Canada*, 1898. Las anteriores expediciones de Richardson, Rae, Dease y Simpson han sido expediciones en canoa en que sólo se ha visto la costa de lejos y cuando se desembarcaba.

[13] Para una buena descripción de la costa de Alaska, véase todavía hoy Beechey, *Narrative of a voyage to the Pacific*, Lond., 1821, y *United States Coast land geodetic Surrey, Bulletin* 40, Alaska, 1901.

[14] Entre otros, *Anthropogeogr.*, I, pág. 286.

[15] Ratzel, efectivamente, considera a los esquimales como *Randvölker*, como pueblo de la costa del "dekoumene", *ibid.*, I, pág. 35, pág. 75 y ss., aunque esta idea es puramente descriptiva. En cualquier caso no explica lo que intenta explicar, la gran extensión y la pequeña densidad de la población esquimal.

[16] Naturalmente es imposible que se trate de Groenlandia, cubierta en el centro por un gran glaciar, ni de todo el archipiélago ártico, poblado sólo por esquimales.

[17] Los únicos lugares en que se ha establecido un contacto regular entre indios y esquimales son: 1.º la desembocadura del Mackenzie; v. Anderson, *The Rupert Land.*, 1831; v. Franklin, *Narrative of a Voyage*, etc., 1821, págs. 35, 37 y ss., aunque hay que resaltar que estas reuniones e intercambios tienen lugar, sobre todo, a causa del comercio con los blancos. 2.º El alto Yukon; cfr. Porter, *Rep. Alaska U. S. A. Tenth Census*, 1880, pág. 125. Las tribus del Alto Yukon están bajo la influencia blanca y están tremendamente mezcladas con los indios ingalik.

qué grupos concretos se componen y cuál es su nombre, tamaño y distribución.

En primer lugar, hemos de averiguar cuáles son las agrupaciones políticas cuyo conjunto forma la población esquimal. ¿Son una agrupación de distintas tribus o una nación (Confederación de Tribus)? Desgraciadamente a pesar de que la terminología usual carece todavía de precisión, en este caso, es de difícil aplicación. La composición de la sociedad esquimal tiene algo impreciso y etéreo, sin que sea fácil distinguir en ella cuáles son las unidades que la componen.

Uno de los signos más claros para reconocer una individualidad colectiva, tribu o nación, es la existencia de un idioma distinto; sin embargo, los esquimales poseen una curiosa unidad lingüística en espacios inmensos. Cuando se nos ha informado sobre los límites de determinados dialectos [18], cosa que ocurre excepcionalmente, es imposible establecer una relación definida entre el área de un dialecto y el de un grupo determinado. Así, por ejemplo, en el norte de Alaska, existen sólo dos o tres dialectos para los diez o doce grupos que los observadores han creído reconocer y a los cuales dan el nombre de tribus [19].

Otro signo distintivo de la tribu es el nombre colectivo que llevan todos sus miembros. La nomenclatura es en este caso de una acusada indeterminación.

En Groenlandia, no conocemos de ningún nombre que se aplique a una tribu propiamente dicha, es decir a una aglomeración de establecimientos locales o de clanes [20]. En el Labrador, aunque los misioneros moraves no han dejado un solo nombre propio, los únicos que conocemos en el distrito de Ungara (estrecho de Hudson) son expresiones cuyo sentido es tremendamente vago y no auténticos nombres propios (gentes de lejos, gentes de

---

[18] Sobre la unidad lingüística, v. las obras citadas anteriormente. Es, sin embargo, notable que en la región en que la lengua es mejor conocida, en Groenlandia occidental, sólo se conocen dos dialectos, uno meridional y otro septentrional, separados por grandes diferencias. THALBITZER, *A phonetical Study*, etc., *Meddel. Gr.* XXXI, 1904, páginas 396 y ss., y que SCHULTZ LORENTZEN, *Eskimoernes Indvandringi Grönlan*, ibíd., XXVI, 1904, pág. 302 y ss., habla de una antigua diferencia entre las dos poblaciones, diferencia que hoy ha desaparecido. Las informaciones en que se habla de la imposibilidad de comprenderse entre esquimales alejados, están enteramente fundadas sobre observaciones fortuitas de observadores mal informados e incapaces de detenerse el tiempo necesario para ver llevarse a cabo la soldadura de los dos dialectos.

[19] Hablamos sobre todo del distrito llamado Artico, de Alaska, V.º de Petroff y VII.º de Porter. La nomenclatura de las tribus hecha por DALL, *Tr. Extr. N. W. Cont. Nort. Amer. Eth.*, I, pág. 37 y ss., no es igual a la de PETROFF, *Rep. Alaska Xth Cens.*, 1880, pág. 15 y ss. y pág. 125, que ha contribuido, sin embargo, a su creación; ni siquiera a la de PORTER (Woolfe), de la que se diferencia totalmente; *Rep. Alaska XIth Cens.*; e incluso entre Porter y su correspondiente hay divergencias (cfr. pág. 62 y página 142). En WELLS y KELLY, *op. cit.*, se da también un cuadro divergente de los dialectos y de su relación con las tribus, págs. 14, 26 y 27, con un excelente mapa bastante aproximado.

[20] Los únicos nombres propios que se han encontrado son los nombres de lugares, y no se nos dice que lleven el sufijo *miut*, que designa a los habitantes de un lugar (ausente en la lista de sufijos que hace RINK, *Esk. Tr.*, I, pág. 65, sin embargo, se encuentra en *T. T.*, pág. 20, aunque su uso quede limitado a los habitantes del lugar). Se dice que es inexistente la relación entre los diferentes "wintering places", *ibíd.*, página 23.

las islas, etc.)[21]. Es cierto que en algunos otros lugares existe una nomenclatura más conservada[22]; sin embargo, a excepción de la tierra de Baffin y en la costa oeste de la bahía del Hudson, en que los nombres empleados parece que se han conservado constantes, pues se ha recibido de ellos una relación idéntica por parte de todos los autores[23]; en los demás sitios se producen entre los observadores divergencias acusadísimas[24].

La misma indecisión existe en relación con las fronteras, aunque sea ésta la razón que acusa más netamente la unidad de un grupo político que tiene conciencia de ello. Sin embargo, sólo ha planteado problemas en una ocasión y en relación con la parte de la población esquimal peor conocida[25]. Las guerras tribales son otra de las formas, para una tribu, de afirmar su existencia y la consideración que como tal tiene de sí misma, pero no conocemos ningún caso, a excepción de las tribus de Alaska y Centrales, que, por otra parte, tienen su historia[26].

De estos hechos no se deriva que no exista una organización tribal entre los esquimales[27], ya que por el contrario hemos encontrado en ellos una serie de conjuntos sociales que parece que poseen los rasgos que de ordi-

21 TURNER, pág. 179 y ss. Itiwynmiut (pueblos del Norte), koksoagmiut (gentes del Koksoak, río), etc.

22 V. las nomenclaturas de RICHARDSON, *Artic Searching Expedition* II, pág. 87; *Polar Regions*, pág. 299.

23 En los mapas que los esquimales entregaron a PARRY y que fueron publicados por él, pág. 370 y ss., para el nomadismo de invierno hay, si no fronteras, sí al menos áreas definidas. V. sobre todo BOAS, *C. E.*, págs. 419-460, y el mapa que reproducimos en parte más adelante (fig. 6). Las nomenclaturas de Parry, Richardson y la de Boas son idénticas a las de HALL, *Life with the Esquimaux*, de la bahía de Frobisher y del Cumberland Sound, y también a las de Hall respecto al oeste de la tierra de Baffin y de la bahía de Hudson.

Sobre las fronteras con la tierra de Baffin, v. BOAS, *C. E.*, pág. 421, pág. 463 (Nugumint considerados como *extranjeros* en el Cumberland Sound), pág. 444 (Padlirmiut no se aproxima a las tierras de caza [de verano] de los talirpingmiut y de los kingmamiut). Los mapas de estas fronteras que da BOAS sólo tienen un valor convencional, sobre todo cuando indican las zonas de circulación en el interior como si fueran zonas pobladas. Sobre las fronteras con la península de Melville, con la bahía de Hudson y con el Back River, poseemos un conjunto de notas de Richardson, v. núm. 4, de Schwatka, en GILDER, *Schwatka's Search*, 1880, pág. 38 y ss., *Klutschak*, págs. 66, 68 y 227, y *Deut. Round f. Geogr. u. Stat.* III, pág. 418 y ss. V. *contra* BOAS, *C. E.*, página 466

24 En lo relativo a Alaska, ni siquiera un grupo entero de observadores, los que pasaron el estrecho de Behring entre 1880 y 1890, están de acuerdo unánimemente: cfr. nomenclatura de PETROFF., *Rep. Al.*, 1880, pág. 15, con la resumida por PORTER, página 164; con la de NELSON, pág. 13 y ss. y el mapa; la de NELSON con la de WOOLFE, la de SCHANZ, según la de PORTER, *Rep. Al.*, pág. 108, y con la de JACOBSEN, en WOLDT, *Jacobsens, Reise* (ed. alem.), Ber., 1886, pág. 166 y ss.

25 RICHARDSON, *Arctic Searching Expedition*, II, pág. 128, cita el texto de SIMPSON sobre los territorios de caza situados sobre las tierras reservadas a las familias en el cabo Barrow, "The Western Eskimos", en *Arctic Papers*, pág. 238, y MURDOCH, página 27, dice que no ha podido comprobar este dato.

26 Sobre estas guerras en la tierra de Baffin y el oeste de la bahía de Hudson, v. KUMLIEN, "Contributions to Nat. Histo. of Arctic Am.", en el *Bull. U. S. Nat. Mus.*, número 15, pág. 28, casi contra BOAS, *C. E.*, pág. 464, 465, que sin embargo da datos contrarios, *E. B. L.*, pág. 18, 27. En Alaska, v. WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, páginas. 13, 14, historia de los nunatagmiut, cfr. pág. 25; cfr. PETROFF, *op. cit.*, página 128, etc.; cfr. NELSON, pág. 127, 3.

27 Un grupo de la tierra de Baffin, el de los ogomiut, parece que está compuesto de varios componentes tribales; cfr. BOAS, *C. E.*, pág. 424.

nario se consideran características de la tribu, aunque se ha podido comprobar, al mismo tiempo, que la mayor parte de las veces estos conjuntos poseen una forma muy imprecisa, muy inconsistente, pues se sabe mal dónde comienzan y dónde acaban; parece que entre ellas se mezclan con facilidad dando lugar a combinaciones multiformes, rara vez se las ve concertarse para una acción común. Si no se puede afirmar que la tribu no exista, lo que sí es cierto es que no es la unidad social, sólida y estable sobre la que descansa la agrupación esquimal. Hablando con exactitud, hay que decir que no constituye una unidad territorial. Lo que sobre todo la caracteriza es la constancia de determinadas relaciones entre grupos aglomerados, entre los cuales las comunicaciones son fáciles, mucho más que la existencia de un grupo único sobre un territorio con el cual se identifica y cuyas fronteras definidas la distinguen netamente de otros grupos diferentes y vecinos. Lo que separa una tribu esquimal de otra, son extensiones desiertas, carentes de todo, difícilmente habitables, cabos imposibles de doblar, y, por lo tanto, los escasos viajes a que todas estas dificultades dan lugar [28]. Es de tener en cuenta que el único grupo que da la impresión de una auténtica tribu es la de los esquimales del estrecho de Smith cuyas condiciones geográficas les aíslan completamente de todos los demás y cuyos miembros, a pesar de ocupar una superficie inmensa, forman una única familia [29].

La auténtica unidad territorial es el *establecimiento* (*settlement*) [30]. Con ello, designamos a un grupo de familias aglomeradas y ligadas por lazos especiales, que ocupan un «habitat» sobre el cual están desigualmente distribuidos durante los diferentes momentos del año, como luego veremos, aunque ese «habitat» constituye su dominio. El establecimiento es la masa de casas, el conjunto de espacio dedicado a tiendas y de espacio dedicado a casa marina y terrestre, que pertenece a un número determinado de individuos, al igual que el sistema de caminos y senderos, de canales y puertos usados por estos individuos y donde se encuentran constantemente [31]. Todo esto forma un todo poseedor de una unidad y con las características distintivas en que se reconoce a un grupo social limitado.

1.° El establecimiento posee un nombre constante [32]; mientras que los demás nombres, tribales o étnicos, son variables y los autores los recogen con grandes variaciones, el del establecimiento está localizado y atribuido siempre de forma idéntica. Podemos convencernos de ello comparando el cuadro que de los establecimientos de Alaska damos más adelante

---

[28] RINK, *Dansk Grönland*, II, pág. 250, *T. T.*, pág. 17, 21. V. TURNER, pág. 177 (a propósito de los Tahagmiut); BOAS, *C. E.*, pág. 424.

[29] V. KANE, *Artc. res.*, II, pág. 103.

[30] V. EGEDE, pág. 60, sobre la definición de establecimiento en Groenlandia.

[31] Parece que hay incluso un retorno del viejo a su lugar de nacimiento, al menos en algunos casos; v. BOAS, *C. E.*, pág. 466. Cfr. Un cuento de Groenlandia, *T. T.*, número 36 (Nivnitak), pág. 247. V. un rito en Klutschak, pág. 153.

[32] De entre la lista de nombres de lugares y de establecimientos, citaremos los mejores y los fijados más científicamente, en referencia con Groenlandia Occidental: v. THALBITZER, *A phonetical Study*, pág. 383. Es notable que casi todos señalan alguna característica natural. Por lo tanto, el nombre con el que se designa el esquimal es geográfico.

con el de Petroff. Estos cuadros (a excepción del distrito conocido como Artico) no ofrecen variaciones importantes mientras que la nomenclatura tribal de Porter es muy diferente a la de Petroff [33].

2.° Es un nombre propio, que llevan *todos* los miembros del establecimiento y sólo ellos. En general, es un nombre descriptivo de lugar seguido del sufijo *miut* (originario de...) [34].

3.° El distrito del establecimiento posee una fronteras netamente delimitadas. Cada cual posee su espacio de caza, de pesca en tierra y en mar [35]. Los mismos cuentos mencionan su existencia [36]. En Groenlandia, en la tierra de Baffin, al norte del Labrador, los establecimientos estrechamente localizados, comprenden un fiordo con sus pastos alpestres; en otros lugares, comprenden unas veces una isla y la costa de enfrente, otras un cabo y su *hinterland* [37], o un recodo de un río en un delta con un rincón de costa, etc. En todas partes y siempre, a excepción de las grandes catástrofes que conmueven un establecimiento, son siempre las mismas gentes o sus descendientes los que habitan en el mismo lugar. Los herederos de las víctimas de Frobisher en el siglo XVI, conservan todavía en el siglo XIX el recuerdo de esta expedición [38].

4.° El establecimiento, además del nombre y del territorio, posee una unidad lingüística y una unidad moral y religiosa. Relacionando estos dos hechos, dispares a primera vista, resulta que la unidad lingüística sobre la que queremos llamar la atención se produce por causas religiosas, debido a las creencias en los muertos y en sus encarnaciones. En efecto, se da entre los esquimales un tabú del nombre de los muertos, tabú que se lleva a la práctica por establecimientos, del cual resulta la supresión radical de todos los nombres comunes contenidos en los nombres propios de los individuos [39]. Se da también la costumbre de dar el nombre del último que ha muerto al primer recién nacido del establecimiento, considerándose al niño como la reencarnación del muerto; de este modo cada localidad posee un número determinado de nombres propios que constituyen un elemento de su fisonomía [40].

---

[33] Cfr. los cuadros. PETROFF, *Rep. Alaska XIth Cens.*, pág. 12 y ss., con PORTER, *Rep. on Alaska U. S. A. XIth Census*, pág. 18 y ss.; sobre las nomenclaturas. v. los textos citados anteriormente, pág. 51, núm. 1.

[34] Existe una dificultad imposible de superar, en el estudio actual de los conocimientos, que consiste en saber si la persona se designa con el nombre del lugar de nacimiento o por el lugar donde actualmente vive. Nos han dicho que el individuo abandona su nombre y lugar de nacimiento en circunstancias muy solemnes (fiestas de las que luego hablaremos, cap. IV, Los efectos). V. BOAS, *C. E.*, pág. 605: *E. B. L.*, ginas 142 y ss. NELSON, pág. 373, recoge la misma costumbre.

[35] V. RINK, *T. T.*, pág. 23, respecto a Groenlandia, un texto que es especialmente demostrativo.

[36] RINK, *T. T.*, pág. 256.

[37] V. una expresiva descripción de los derechos de los pueblos sobre su hinterland en MURDOCH, pág. 27 y ss.

[38] HALL, *Life with the esquimaux*, I, pág. 320; II. págs. 24 y 34.

[39] V. TURNER, pág. 201; BOAS, *C. E.*, pág. 613. Parece que este tabú sólo debe durar hasta que el recién nacido recibe nombre. V. CRANZ, *Hist Grönl. Fortzetzung, Barby*, 1770, pág. 110 n.

[40] BOAS, *C. E.*, pág. 613. NELSON, pág. 291, lo repite más concretamente. pág. 289,

En resumen, a excepción de la permeabilidad, en una cierta medida, de unos establecimientos frente a otros, se puede decir que cada uno constituye una unidad social definida y constante que contrasta con el aspecto proteico de las tribus. No hay que dar excesiva importancia a la excepción de permeabilidad, ya que si bien es cierto que existe un intercambio de población de un establecimiento a otro, esa permeabilidad [41], esa relativa movilidad, tienen siempre por causa una necesidad vital urgente, de tal modo que toda variación suele ser explicable sin que normalmente se infrinja la regla.

Después de haber demostrado la existencia de una unidad dentro del establecimiento, unidad que es la base de la morfología esquimal, si queremos tener una representación más concreta de esta última, hemos de averiguar cómo se distribuyen los establecimientos sobre la superficie del territorio, cuál es su tamaño y en qué proporción respectiva se dan los distintos elementos de que se compone, en relación al sexo, a la edad y al estado civil.

En las tribunas groenlandesas, de las que poseemos numerosos datos, los establecimientos son escasos. En 1821, Graah sólo encontró 17, desde el cabo Farvel hasta la isla de Graah, dándose el caso de que su expedición se hizo en muy buenas condiciones y por tanto no puede pensarse que dejara escapar una sola [42]. Su número, sin embargo, ha disminuido luego. En 1884, durante la visita de Holm, casi todos habían desaparecido; hoy casi todo es un desierto [43]. El hecho de su desaparición tiene dos causas: en primer lugar, desde 1825, los establecimientos europeos del Sur, debido a los medios y a la mayor seguridad que ofrecían, atrajeron a los esquimales del este de Frederiksdal [44], y por otra parte, los establecimientos del Norte se concentraron hacia Angmagssalik [45]. Es de suponer que la retirada de los esquimales por medio del Scoresby-Sund, retirada que precedió la llegada de Scoresby (1804), se realizó de la misma forma, pero en este caso por fuerza y no sólo por interés.

Además de ser poco numerosos, los establecimientos están muy sepa-

---

que este nombre se da, entre los malemiut, en el establecimiento de invierno, pues el niño recibe uno provisional en la tundra donde cazan sus padres. Creemos necesario un extenso trabajo sobre la extensión y el sentido de esta costumbre en todas las sociedades esquimales aunque ya consideramos que este sistema de reencarnación perpetua da al establecimiento esquimal un aspecto de clan americano.

[41] V. ejemplos de esta relativa permeabilidad en PARRY, pág. 124 y ss., a propósito de la tribu Igloulik.

[42] GRAAH, *Undersoegelsesreise til Ostkysten of Grönland*, 1824, pág. 118 y ss.

[43] Graah encontró alrededor de 600 habitantes, divididos en un número desconocido de establecimientos, 17 + × (el viaje se hizo en verano). En una extensión casi del doble de costas, Holm sólo encontró 182 esquimales. V. J. HANSEN, *Liste over Beboerne of Grönland Ostkyst*, en HOLM, pág. 185 y ss.

[44] La historia de la formación de Frederiksdal: 50 personas llegan de Lichtenan, 200 paganos del Sur y del Este se concentran. y muchos anuncian su deseo de ir; se encuentra en los *Periodical Accounts of the United Brethren*, cfr. pág. 423. En 1827, 1828 y 1829, la población del distrito crece constantemente por un aflujo de gentes del sur y este. V. *Per. Acc.*, X, pág. 41, pág. 68, págs. 103-104; cfr. HOLM, en los archivos de la Misión, pág. 201.

[45] HOLM, pág. 201, habla de un hombre de Sermilik. que él vio en Angmagssalik y que había visto Graah cuando era niño.

rados y son muy pequeños. En el fiordo de Angmagsalik, en una amplitud considerable de costas, en 1883 sólo había 14 establecimiento con 413 habitantes. El más poblado, Ikatek, tenía 58, el más pequeño (el de Nunakitit), sólo tenía 14 [46]. Es interesante seguir los movimientos de población que reproduce el siguiente cuadro:

AÑO	TOTAL	CENSORES	HOMBRES	MUJERES	MUERTOS	NACIMIENTOS	TIENDAS	ESTABLECIMIENTOS (CASAS)	EMIGRACIÓN E INMIGRACIÓN
1884 [1]	413	Holm	193	220	13	5	37	14 (15)	
1892 [2]	293	Ryder	132	161	107	92 [7]	29	11	— 118 [8]
1894 [3]	235	Petersen-Ryberg							
1895 [4]	247	"	108	139	5	5		13	+ 12
1896 [5]	372	"	166	216	7	14	26	14	+ 118 [9]
1897 [6]	372	"	161	211	19	19	27	13 (14)	+ 20-20 [10]

[1] HOLM, pág. 193 y ss.
[2] RYDER, *Den östgrönlaudske Expedition*, 1891-1892, I, *Medd Gn.*, XVII, 1895. página 136 y ss.
[3] RYBERG, "Fra Missions og Handelsstation ved Angmagssalik". *Georgr. Tidskrift*, 1897-1898, XIV, pág. 129, col. 1. El diario de Petersen (agente de la Cía. Real) sólo hace unas indicaciones someras respecto a este año, fecha de la fundación de la estación. La considerable disminución se debe a una fuerte epidemia de gripe, a continuación de la estancia de la expedición Ryder: cfr. Holm, Oprettlsen of Missions, etcétera. Angmagssalik, *Geogr. Tidskr.* 1893, 1894, XII, pág. 247 y ss.: Is og Vejrforholdene, etc., *ibid.*, XIII, pág. 89.
[4] RYBERG, *ibid.*, col. 2. Se produjo la llegada de doce individuos antes del 31 de diciembre de 1894, pero se olvidó contarlos.
[5] Petersen en RYBERG, *ibid.*, el año 1895-96 fue especialmente favorable, al revés del año 1894-95, por el escaso número de muertos en relación con los nacimientos: cfr. pág. 118 para la cifra de las tiendas.
[6] RYBERG, "Fra Missions", etc. (1896-97), *Geogr. Tidskr.* XIV, pág. 170.
[7] RYDER, "Östgrönl Exped.", en *Medd. Gr.*, XVII, 1895, pág. 144, atribuye a una falsa información relativa a los nacimientos, las diferencias entre el censo de Holm y el suyo.
[8] RYDER, *ibid.*, dice que la emigración se dirigió al Sur.
[9] Los 118 emigrados de RYDER están completos (las muertes y los nacimientos se han equilibrado en los cuatro primeros años). RYBERG, *loc. cit.*, pág. 119, col. 2.
[10] Se marcharon tres oumiaks y volvió otro con veinte esquimales.

En él puede verse cómo es precaria e inestable la existencia de esta población. En ocho años, desde 1884 a 1892, pierde, ya sea por muerte o por emigración, dos terceras partes de su población; por el contrario, en 1896, un solo año favorable y debido al confort de la instalación definitiva de los europeos, la situación mejora a ojos vista. El número de sus habitantes pasa de 247 a 372 con un aumento del 50 por 100.

Sobre la población de los establecimientos de la costa occidental posee-

[46] V. HOLM, pág. 193 y ss.

mos una información muy detallada y concreta [47]. Debido a que son posteriores a la llegada de los europeos sólo las tendremos en cuenta para poner en evidencia las dos particularidades siguientes, que se dan igualmente en Angmagssalik [48]: en primer lugar, el alto índice de mortalidad masculina, y en segundo lugar, la proporción considerable de mujeres dentro del conjunto de la población. En Groenlandia meridional, en 1861 y 1891, de 100 muertos, 8,3 se deben a accidentes de kayak. Son exclusivamente muertes de hombres que zozobran en los peligrosos esquifes; 2,3 se deben a otras desgracias. Es considerable el número de muertes violentas. En Groenlandia septentrional las cifras son las siguientes: 4,3 muertos en kayak y 5,3 por muerte violenta. En Agmagssalik, según las informaciones de Holm y de Ryder, hay un 25 a 30 por 100 de muertes violentas de hombres, dentro del total de la mortalidad [49].

El segundo hecho sobre el que queremos llamar la atención es la existencia de movimientos migratorios que limitan la población de cada establecimiento. Los cuadros de Ryberg, que se remontan a 1805 y llegan hasta 1890, demuestran este hecho en relación con los distritos septentrionales de Groenlandia meridional: los de Godthaab y de Holstenborg aumentan regularmente en detrimento de los del Sur. En esto se puede observar también lo lenta y mínima que ha sido la influencia de la civilización europea (nos referimos a la civilización material). De 1861 a 1891, la media de relación entre los nacimientos y las muertes ha sido de 39/40, pasando a 33/48 en 1860 y a 44/35 en 1891 [50].

Al otro extremo de la zona esquimal, en Alaska, podemos llegar a las mismas conclusiones. Es verdad que las informaciones más antiguas de que disponemos, que se refieran a las tribus del Sur (información que tiene su origen en las primeras colonias rusas), no son ni muy seguras ni muy concretas; por lo tanto, sólo permiten una apreciación muy vaga; son más detalladas sin embargo las informaciones del diario de ruta de Glasunov y se refieren a los esquimales del delta de la Kuskokwim. El máximo de

---

[47] EGEDE, *Perlus*, pág. 101, para Disco, Paul EGEDE, *Efterretninger*, etc., Kbhvn. 1788, pág. 235 y ss.; CRANZ, I, pág. 380 y ss., da en relación con Godhavn y los establecimientos meridionales, los datos estadísticos de las misiones danesas y meridionales; DALAGER, *op., cit.*, de datos que concuerdan, pero no son documentos de gran seguridad, sólo se refieren a la población flotante relacionada con los misioneros. Las cifras que RINK, *Dansk Gr.*, II, pág. 259 y ss., da no nos interesan demasiado; hacemos, pues, uso sólo de documentos más recientes.

[48] V. RYBERG, "Om Ehrvervs og Befolknings Forholdnei Grönland", *Geogr. Tidskr.* XII, págs. 114, 115, 121, cuadro G; del mismo título, *ibid.*, XVI, pág. 172. Respecto a la proporción de hombres y mujeres en Angmagssalik, v. los textos citados anteriormente.

[49] V. en HOLM, J. HANSEN, pág. 204 y ss.; cfr. RYBER, *loc. cit.*, pág. 144.

[50] Sobre las diversas fluctuaciones y sus causas, bastante claras, v. RYBER, *Geog. Tidskr*, XII, págs. 120 y 122. El análisis de los diversos datos numéricos contenidos en los *Periodical Accounts* de los hermanos Moraves, desde 1774, demuestra que los mismos hechos se han repetido en Labrador.

BOAS, *C. E.*, págs. 425, 426 y ss., da una serie de datos estadísticos sobre los ogomiut, sobre sus cuatro secciones, sus ocho establecimientos, su edad, sexo y estado civil. Los datos coinciden asombrosamente con los de Groenlandia. También concuerdan los cuadros transmitidos por el Cap. Comer y el Rev. Peck, respecto a los kinipetu y los alvillirmiut. V. BOAS, *E. B. L.*, pág. 7.

habitantes por establecimiento era de 250 personas [51]. Según los censos de Petroff [52], completados con los de Porter que se detallan más adelante, y que son mucho más completos [53], la densidad máxima conseguida en esta región se da en los establecimientos del río Togiak. Por otra parte, la tribu de Kuskowigmiut [54] es la mayor de todas las tribus esquimales conocidas, aunque no la de mayor densidad, si se tiene en cuenta la zona en que habitan. Hay que resaltar que está establecida al igual que los togiagmiut en torno a riberas de mucha pesca, escapando por ello a innumerables peligros; no hay pues que exagerar la importancia de estos establecimientos relativamente privilegiados. Según los cuadros de Porter, resulta que ninguno de ellos alcanza las considerables cifras indicadas por Petroff. El establecimiento de Rassiamiut, que, según este último, tiene una población de 605 personas, parece que no es un establecimiento propiamente dicho, sino un conglomerado de pueblos [55], que además comprenden numerosos elementos criollos y europeos [56]. Hay otra región en que los establecimientos son igualmente importantes y están más cercanos los unos de los otros; se trata de las islas situadas entre el estrecho de Behring y la parte meridional de Alaska [57]; sin embargo, la densidad calculada sobre la totalidad de la superficie habitada es también mínima (13 hab. por Km^2) [58].

El resultado de todo esto es que existe una especie de limitación natural a la expansión de los grupos de esquimales, limitación imposible de superar y que es muy reducida. La muerte o emigración, o ambas causas, les impiden superar esta medida. Forma parte de la naturaleza de los establecimientos esquimales el ser de tamaño reducido; incluso puede decirse que este tamaño reducido de la unidad morfológica es tan característico de la raza esquimal, como lo son los rasgos de la cara o los rasgos comunes de los dialectos que se hablan. Dentro de la lista de los censos, puede verse a primera vista cuáles son los establecimientos que han sufrido la influencia europea o que no son propiamente esquimales: todos aquellos cuyas dimensiones superen sensiblemente la media [59]. Tal es el caso del establecimiento

---

[51] Wrangell, *Statistische und Ethnographische Nachrichten*, etc., en Baer u. Helmersen, *Beitr. z. Kenntn. d. Russ. Reiches*, K. A. K. d. W., vol. I, San Petersburgo, 1819, pág. 141 y ss. El viaje de Glasunov tiene la ventaja de que se hizo en invierno, ventaja que conserva frente a las informaciones posteriores. Petroff, *Report of the Resources... of Alaska, U. S. Tenth Census*, pág. 23 y ss., da un resumen de una discusión mal llevada sobre algunos datos rusos anteriores a 1870.

[52] *Loc. cit.*, pág. 4. pág. 17 y ss.

[53] V. más adelante el apéndice I.

[54] Porter, pág. 154 (cuadro de las tribus), cfr. pág. 170. Porter tiene una descripción detallada, págs. 100-114, de los diversos establecimientos, describiéndolos uno por uno, con algunas indicaciones dobles sobre el establecimiento de invierno y el de verano (Greenfield).

[55] Cfr. Petroff, pág. 12, y Porter, pág. 5, Kassiachamiut, 50 habitantes, páginas 164, *ibid*.

[56] Petroff, 96 europeos habitan en ese mismo distrito.

[57] Sobre las islas, v. Porter, pág. 110 y ss.: Nelson, págs. 6 y 256: King Island, 400 habitantes; Nunivak, 400 habitantes.

[58] Porter, pág. 162.

[59] Al hablar así no tenemos en cuenta los casos en que la media está lejos de conseguirse, como en aquellas indicaciones del tipo de "single house" o "Summer-camp". Porter, pág. 165; Petroff, págs. 11 y 12.

de Kassiamiut del que antes hablábamos, como el de Port-Clarence que sirve hoy de estación a los balleneros europeos [60].

La composición del establecimiento es tan característica como sus dimensiones. Comprende pocos viejos y pocos niños; por varias razones, la mujer esquimal generalmente tiene pocos hijos [61]. La pirámide de la edad descansa sobre una base muy pequeña, disminuyendo de forma muy marcada a partir de los sesenta y cinco años. Por otra parte, la población femenina es muy numerosa, y de ellas, el número de viudas es excepcional [62] (v. apéndice II). El número elevado de viudas, que llama más la atención debido a que el celibato casi no existe y a que los esquimales las prefieren, al casarse, a las jóvenes, se debe casi en su totalidad a los accidentes de la vida marinera. Es importante sentar aquí estas particularidades, de las cuales volveremos a ocuparnos más tarde.

Sus causas, hay que buscarlas en el régimen de vida practicado por los esquimales. No es que esté extendida una forma ininteligente de vivir, pues, por el contrario, existe una notable aplicación de las leyes de la biofísica y la relación necesaria de simbiosis entre las especies animales. Los exploradores europeos han resaltado mil veces este hecho; a pesar del equipo europeo, no hay, en esta región, régimen alimenticio y procedimiento más económico que el que explotan los esquimales [63]. Se ven obligados por las circunstancias ambientales. Al no haber domesticado el reno [64], como otros hiperbóreos, los esquimales viven de la caza y de la pesca. La caza consiste en renos salvajes (que se encuentran por todas partes), en bueyes, en osos polares, en zorros, en liebres, algunos animales carniceros para

---

[60] V. PORTER, pág. 137.

[61] Es uno de los hechos advertidos antes: está ya recogido en VORMIUS, *Museum Naturales*, Kbhvn, 1618, pág. 15. Dentro de las últimas fuentes en Coats, en J. BARROW, *The Geography of Hudson's Bay*, Lond., Hakluyt, 1852, pág. 35; en EGEDE, *Perlus*, pág. 66. Cfr. *Nye Perlustration*, 1.ª ed., pág. 27; es tan evidente que seguramente no hay un solo autor que no la haya recogido. Se dice incluso que las mujeres esquimales se niegan a creer que las mujeres europeas puedan tener 10 y 12 hijos. El único caso contrario, estadísticamente conocido, es el de (BOAS, *E. A. L.*, páginas 6, 7) una familia Kinipetu con ocho hijos, dato recogido por el Cap. Comer, pero que se debe seguramente a un error de observación (el autor habla de dos familias así de numerosas, pero en sus cuadros sólo recoge una).

[62] Publicamos más adelante los cuadros de Porter. Acerca del número de viudas hay documentos que concuerdan, en el censo de Aivilik (de 34 mujeres, seis viudas). Sin embargo, se observa cómo sólo hay dos viudas entre los Kinipetu, aunque se debe a un mayor número de casos de poligamia. BOAS, *E. B. L.*, págs. 7 y 8.

[63] V. MARKHAM, *Archiv geography and Ethnology Papers*, 1875, pág. 163 y ss. Cfr. PEARY, *Northward over the Great Ice*, I, app. 1, prefacio, pág. VII. Cfr. SVERDRUP, *Nyt Land*, I, pref. New Land, 1904, I, *ibid*. Dados los recursos animales, estos autores mantienen con razón que tienen más posibilidades de éxito las *pequeñas* expediciones, aunque no lleven provisiones, que las expediciones muy preparadas y aprovisionadas, pero demasiado grandes. Las últimas exploraciones de América del Norte, especialmente la de Hanburg, así como las más antiguas de Boas, Hall y Schwatka, se han hecho, sumándose los viajeros a los esquimales. La mayor suerte de Franklin se debió precisamente al gran número de hombres que le acompañaban. El primero que se dio cuenta de ello fue HALL, *Life with the Esquimaux*, I, pág. XII.

[64] Parece seguro que la introducción del reno domesticado en Alaska va a modificar la morfología de las sociedades esquimales que lo consigan. Cfr. SHELDON, *Report on the Introduction of the Reindeer in Alaska*, *Rep. U. S. N. M.*, 1894.

pieles, muy escasos por otra parte, y algunas especies de pájaros (ptarmigahs, cuervos, cisnes salvajes, pingüinos y pequeñas lechuzas). La caza de tierra es accidental y de suerte, y a falta de una técnica apropiada no puede cazarse en invierno. A excepción del paso de las aves, de algunos renos y de algún feliz encuentro, los esquimales viven fundamentalmente de caza marina: los cetáceos son el fundamento de su subsistencia. La foca, en sus diversas variedades, es el animal más útil, tanto que se dice que donde hay focas hay esquimales [65]. Sin embargo, los delfines (la orca, la ballena blanca) se pescan tanto como las morsas; éstas principalmente en la primavera, y en el otoño, se pesca también la ballena [66]. Los peces del mar, los de agua dulce y los equinodermos constituyen un escaso complemento. El kayak en agua libre y la paciente espera sobre el hielo de la tierra permiten a los hombres lanzar sus notables arpones sobre los animales marinos. La carne la comen cruda y cocida.

Hay tres cosas necesarias a un grupo esquimal: en invierno y en la primavera, agua libre para cazar las focas, hielo en la tierra, y en verano, un campo de caza y de pesca en agua dulce [67]; estas tres condiciones sólo se combinan a distancias variables las unas de las otras, en puntos determinados y en número limitado, y sólo allí pueden establecerse. Jamás se les encontrará en mares cerrados [68], habiéndose retirado de algunas costas que fueron abiertas, pero que se cerraron luego [69]. Es precisamente la necesidad de estas tres condiciones, lo que obliga a los establecimientos esquimales a quedar cerrados a unos límites muy estrechos. El estudio de algún caso concreto nos demostrará por qué.

Tomemos como ejemplo el establecimiento de Angmagssalik [70]. Angmagssalik está situado en el litoral oriental de Groenlandia, en una latitud relativamente baja. La costa está bloqueada por los hielos hasta los 70° de latitud Norte. Toda esta masa de hielo se mantiene por la corriente polar que, descendiendo de Spitzberg, pasa por el estrecho de Dinamarca, llegando hasta el cabo Farvel y al estrecho de Davis. Por el Este, la costa es

---

[65] Cfr. HALL, *Life*, I. pág. 138: cfr. PEARY, *Northward over the Great Ice*, II, página 15.

[66] En el cabo Barrow, en lugar de cazar las ballenas a su paso del Océano Glacial al Pacífico, y *viceversa*, la caza tiene lugar dos veces al año. Cada vez es menos próspera, v. MURDOCH, pág. 272; Woolfe en PORTER, pág. 145. Los balleneros europeos realizan su pesca más importante en las bocas del Mackenzie.

[67] BOAS, *C. E.*, págs. 419-420, hace una excelente descripción de las condiciones generales de la vida esquimal.

[68] Sobre cómo se cierra el mar en el archipiélago norteamericano, v. MARKHAM, *Arctic Papers*, pág. 62 y ss. Cfr. *Arctic Pilot* (Almirantazgo Inglés), 1900-1902, Lond., 1904, I, pág. 28 y ss.

[69] Sobre las causas del despoblamiento del archipiélago septentrional, v. SVERDRUP, *Nyt Land*, I, pág. 145.

[70] Sobre las condiciones climatéricas, marítimas y económicas, v. HOLM, "Den Östgrönlandske Expedition", etc., *Medd. Gr.*, IX pág. 287 y ss.; *Etn. Skizze*, páginas 47, 48, RYDER, *loc. cit.*, pág. 138 y ss. RYBERG, *loc. cit.* anteriormente, pág. 114 y ss. No hay que olvidar que antes de la llegada de Holm ocurrió el grave fenómeno de la pérdida de la casi totalidad de los perros, *Ostgr. Exp.*, pág. 134, de ello se puede uno dar cuenta, en el cuadro anterior, observando el movimiento de la población en los años favorables.

inabordable, la latitud es bastante baja y la luz del verano suficiente para que el mar se retire, en ese momento lo suficiente para poder cazar. Como puede verse estas condiciones son inestables y precarias. El mar puede no retirarse, la caza se agota rápidamente y en invierno sobre la tierra helada, es muy difícil cazarla. Por otra parte, la estrechez del espacio de agua libre, el peligro de los icebergs que se separan continuamente del hielo, no permite a las gentes desplazarse fácilmente fuera de las cercanías de los fiordos. Están obligados a no alejarse del punto donde se dan las condiciones necesarias para su subsistencia. Si se produce un accidente, si alguno de sus medios ordinarios falla, no pueden buscar cómodamente un poco más lejos con qué sustituirlo, sino que han de trasladarse a otro punto lejano e igualmente privilegiado; todas estas emigraciones están llenas de peligros y de pérdida de hombres. Es fácilmente concebible cómo en estas condiciones es imposible que las agrupaciones humanas alcancen grandes dimensiones. Cualquier exceso, cualquier imprudente modificación de las leyes físicas, cualquier poco afortunada conjetura del clima, tienen como consecuencia fatal la reducción del número de habitantes. Si el hielo de la costa tarda en deshelarse, la caza en primavera de los cetáceos se hace imposible, si deshiela demasiado de prisa sobre uno de los grandes Föhn, es imposible salir en kayak o cazar sobre los hielos de tierra adentro, pues las focas y las morsas no entran a descansar una vez que ha empezado el deshielo. Si se intenta, sin todas las circunstancias favorables, salir hacia el Norte o hacia el Sur, los *umiaks,* cargados con varias familias, se hunden lamentablemente [71]. Si, acosados por la necesidad, se comen los perros, la miseria se redobla, ya que entonces se hacen imposibles los traslados en trineo por la nieve y el hielo [72].

Si nos trasladamos al punto más septentrional de la costa americana, al cabo Barrow [73], los hechos que se observan son del mismo tipo. Aunque el mar raramente está cerrado, también raramente está libre. La caza marina y terrestre, según la opinión de los europeos que han pasado por allí, es la *justa* para la población que allí vive. La caza ofrece albures constantes que sólo pueden conjurarse por medios religiosos, ofreciendo además peligros continuos que las armas de fuego no han podido hacer desaparecer. La población se encuentra, pues, limitada por la misma naturaleza de las cosas; está tan relacionada con los medios alimenticios, que por poco que éstos disminuyan, se produce una disminución importante en el número de los habitantes. Desde 1851 a 1881, la población ha descendido a la mitad,

---

[71] V. NANSEN, *Eskimoleben,* Leipzig, 1904, pág. 46 y ss.

[72] Las condiciones de existencia son igualmente precarias en la tierra de Baffin: en nuestro tiempo el hambre regularmente diezma la población, v. BOAS, *C. E.*, página 426 y ss., la historia de algunas tribus.

[73] El cuadro que hemos hecho de la vida en el cabo Barrow, lo hemos hecho conforme a los datos de SIPMSON, *Western Eskimos,* en MARKHAM, *Arctic Papers,* página 245 (repro. de los informes parlamentarios, 1852), y según MURDOCH, pág. 45 y ss.

descenso que se debe a que la caza de la ballena ha sido menos fructuosa a partir de la aparición de los balleneros europeos [74].

En resumen, de lo que hemos hablado se deduce, que la limitación de los establecimientos esquimales se debe a la forma en que el medio ambiente actúa no sobre el individuo, sino sobre el grupo en su conjunto [75].

---

[74] La afirmación de Woolfe, en PORTER, pág. 145, de que la proporción de nacimientos se reducirá a uno contra cinco, es de una credibilidad relativa; los documentos de Petroff son totalmente inexactos, incluso es inexacta la cuenta que se hace de los pueblos.

[75] El grupo interviene violentamente para que no crezca el número de los que están a su cargo: 1.º Por medio del infanticidio, sobre todo de los niños de sexo femenino, lo cual está atestiguado por varias tribus, v. EGEDE, *Perlustr.*, pág. 91; CRANZ, III, 3, 21, Rasmussen (tribu del C. York), *Nye Menneskier*, 1905, pág. 29; BOAS, *C. E.*, pág. 580 (BESSELS, *Naturalist*, XVIII, pág. 874, *Nordpol Exped.*, página 185, habla de infanticidio de niños de los dos sexos en Itah); GILBER, *Schwatka's Search*, etc., págs. 246, 247; MURDOCH, pág. 417; cfr. SIMPSON, *Western Eskimos*, página 250; NELSON, pág. 289, infanticidio que tiene como finalidad disminuir el número de los que no cazan. 2.º Por el asesinato de niños enfermos, asesinato generalmente atestiguado. 3.º Por el abandono de los viejos y de los enfermos; v. más adelante, pág. 18, núm. 7. 4.º En algunas tribus por el abandono, es decir, la muerte de la viuda; v. especialmente PARRY, págs. 529, 400 y 409; Lyon, pág. 323; HALL, *Life with the Esqui.*, I, pág. 97.

II

MORFOLOGIA ESTACIONAL

Acabamos de ver cuál es la morfología general de los esquimales, es decir, cuáles son las características constantes que ofrecen, pero sabemos que su morfología varía según las estaciones; hemos de averiguar ahora en qué consisten esas variaciones, pues es de ellas especialmente de las que nos ocuparemos en este trabajo. Aunque el establecimiento es la unidad fundamental de las sociedades esquimales, durante las diferentes estaciones se presentan bajo formas muy diferentes. En verano, los miembros que lo componen viven en tiendas y éstas están dispersas; en el invierno viven en casas muy cercanas las unas a las otras. En esta observación han coincidido todos, desde los más antiguos [1], cuantos han podido observar el ciclo de la vida esquimal. Nos ocuparemos ahora en primer lugar de describir estos dos tipos de vivienda y las dos formas de agrupación que les corresponden. A continuación intentaremos determinar sus causas y efectos.

I. LA VIVIENDA DE VERANO

La tienda.—Comencemos por el estudio de la tienda [2], ya que es una construcción mucho más simple que la casa de invierno.

La tienda recibe el mismo nombre en todas partes, Tupik [3], y también en todas partes desde Angmagssalik hasta la isla de Kadiak, tiene una misma forma. Esquemáticamente puede decirse que está compuesta de varas colocadas en forma de cono [4]; sobre estas varas están colocadas pieles, generalmente de renos, que unas veces sí y otras no, están cosidas juntas, sostenidas en la base por piedras capaces de contrabalancear el esfuerzo, a veces

---

[1] FROBISHER (1577), *Second Voyage* (Beste), Hakluyt soc. ed., pág. 283; cfr. Hakluyts'Voyages, 1589, pág. 628; James HALL, en Luke FOXE, *Fox North West passage*, 1635, pág. 56; COATS, en *The Geography of Hudsons Bay, Being the remarks of Cpt...*, ed. Barrow, Hakluyt, ed. 1852, págs. 35, 75, 89 y 90; EGEDE, *Nye Perlustration*, 1.ª ed., pág. 27; *Perlustration*, pág. 60; CRANZ, libro III, I, 4.º; LARS DALAGER, *Grönlandske Relationes*. No citamos los demás autores antiguos, ya que todos conocen alguna de las fuentes que acabamos de citar. El libro de Cranz ha sido especialmente popular y empleado por todos los viajeros y etnógrafos.

[2] Sobre la tienda esquimal en general, v. MURDOCH, pág. 84.

[3] V. los diccionarios *ad verb.*, P. EGEDE, *Dictionarum Groenlandico Latinum*, página 128; PARRY, pág. 562; ERDMANN, *Eskimoiches Wörterbuch;* WELLS y RELLY, *Engl. Esk. Dict.*, págs. 36, 43; v. RINK, *Meddel*, XI, supl., pág. 72 y ss.

[4] Cfr. STEENSBY, *Esk. Kult. Opr.*, pág. 143, que llega a las mismas conclusiones que nosotros. El cono, en algunos casos, está seccionado hacia delante, y otras, forma un cono perfecto. La forma de cono perfecto es el de la civilización esquimal occidental. Las antiguas descripciones groenlandesas describen la tienda provista de una especie de puerta; v. los grabados de EGEDE, *Perlus*, pág. 61; de CRANZ, I, pl. III; GRAAH, *Undersögelsesreise*, pl. VI, fac. pág. 73. Seguramente también hay una exageración en el dibujo que transforma en puerta la cortina de pieles. es cierto que perpendicular, que cierra la tienda por delante.

terrible del viento. A diferencia de las tiendas indias, las de los esquimales no están abiertas en la parte de arriba, ya que no se hace humo que haya que dejar salir, pues su lámpara no los produce. La entrada puede estar cerrada herméticamente, quedando sus habitantes en la oscuridad [5].

Este tipo que es el normal ofrece, como es natural, variaciones según los lugares, variaciones que, por otra parte, son secundarias. Cuando el reno escasea [6], como ocurre en Angmagssalik y en Groenlandia oriental, la tienda se hace con pieles de focas, y como tampoco abunda la madera, la tienda varía un poco de forma. Se sitúa, entonces, en un lugar en que haya un brusco desnivel [7] de tal manera que se apoye en el fondo sobre el mismo terreno. Una vara-viga horizontal mantenida delante por una construcción angular, se apoya en el suelo y sobre ella se colocan las pieles y las delgadas varas laterales. Es curioso cómo tanto en Igloulik [8], en la bahía de Hudson, como en la parte meridional de la tierra de Baffin [9], las mismas causas producen los mismos efectos. A causa de la escasez de madera, sustituida con frecuencia por huesos de narval, la tienda ofrece una forma muy semejante a la de Angmagssalik.

Más importante que los detalles técnicos es saber quiénes habitan en la tienda. De una punta a otra de la tierra esquimal, en ella habita la familia [10], en el sentido más conciso de la palabra, es decir, un hombre con su

---

[5] COATS resalta. *loc. cit.*, pág. 35, la diferencia entre las formas de casa esquimal y las tiendas indias (Crees y Montognais); cfr. HEARNE, *Journey to the shores of the Arctic sea,* pág. 80.

[6] HOLM, *Ethn. Sk.*, pág. 71 y ss., v. pl. 10 y 11; GRAAH, *Undersölgelsesreise*, página 73.

[7] HOLM, *ibid.*, págs. 72, 74.

[8] V. las descripciones de PARRY y LYON, en PARRY, pág. 270 y ss., pl. VII, el armazón se hacía ya de huesos de narwhal. En su primer viaje al norte de la tierra de Baffin, Parry había visto otro tipo de tiendas, donde ya se empleaban las costillas de ballena, seguramente a falta de madera. *Jour. Of Voy, of Discor*, 1819, pág. 283.

[9] BOAS, *C. E.*, pág. 552; cfr. CHAPPELL, *Narra. of a Voy. to Hudsons Bay*, Lond., 1817, pág. 29. Sobre los tipos de tienda en Alaska, v. NELSON, pág. 258 y ss. Las ruinas más septentrionales halladas en la expedición de Hall, BESSELS, *Nordpol Expedition*, pág. 235; cfr. MARKHAN, *Whaling Cruize*, pág. 285, por GREELY, *loc. cit.*, página 47, núm. 2; por Markham y Nares; cfr. MARKHAM, *The great Frozen sea*, 1877, pág. 79; cfr. pág. 391; las encontradas por SVERDRUP, *Nyt Land*, II, pág. 171, página 121, son todos círculos de piedras circulares que hacen pensar en tiendas de tipo regular. Hay sólo una ruina, vista por Lyon, en el C. Montagne, inexplicable como resto de tienda. Parry, pág. 62. Sólo conocemos una verdadera excepción a la regla técnica, las casas de verano de las islas del estrecho de Behring; v. NELSON, páginas 255 y 256, aunque las condiciones de vida casi fijas de los esquimales de estas islas que habitan sobre auténticos escarpados son bastante especiales y explican la excepción. Sin embargo, parece frecuente en Alaska la existencia de casas de verano aisladas: cfr. NELSON, pág. 260 y ss. JACOBSEN, trad. (Woldt), *Reise*, pág. 161, etc.

[10] HOLM, pág. 87 (Angmagssalik); RINK, *T. T.*, pág. 19; EGEDE, *Perlus*, pág. 60 (Groenlandia occidental); BOAS, *C. E.*, pág. 581 (esquimales centrales); KLUTSHCAR y SCHAWATKA por un lado y entre los Netchillik y Urusiksalik: Hall entre los Aiwillir (segundo viaje) y entre los Nugumiut (primer viaje); Hambury entre el Back River y el Mackenzie, han hecho sus exploraciones de verano entre las familias esquimales viviendo en su tienda o, según cuándo, en los iglús de hielo, PETITOT, *Monographie*, página XX; MURDOCH, pág. 80 y ss.; NELSON, *loc. cit.*; de las listas de más arriba se puede deducir que en Groenlandia oriental cada familia tiene su tienda. Parece imposible que la tienda comprenda más de una o dos familias, consideramos pues inexacta, en una cierta medida, la afirmación de BACK, *Narrative of a Boat Journey*, página 383, que encontró 35 personas en tres tiendas (Urusiksalik).

mujer, o en todo caso con sus mujeres y sus hijos no casados (naturales o adoptados). Excepcionalmente vive también un ascendiente o una viuda que no se ha vuelto a casar, con sus hijos, o uno o varios huéspedes. La relación entre la familia y la tienda es tan estrecha que la estructura de la una se modela sobre la estructura de la otra. Hay una norma general para todo el mundo esquimal: que cada familia tenga su lámpara; por lo tanto, generalmente, dentro de la tienda hay una lámpara solo y por familia [11]. También hay un solo banco (o cama de hojas y ramajes al fondo de la tienda) cubierto de pieles sobre el cual se duerme. En esta cama no existe ningún tabique que aísle a la familia de sus eventuales huéspedes [12]. La familia vive perfectamente unida en su hermético interior, siendo ella la que construye y quien transporta esta casa de verano hecha a su medida.

II. LA VIVIENDA DE INVIERNO

La casa.—De invierno a verano el aspecto morfológico de la sociedad, la técnica de la vivienda y la estructura del grupo cambia completamente.

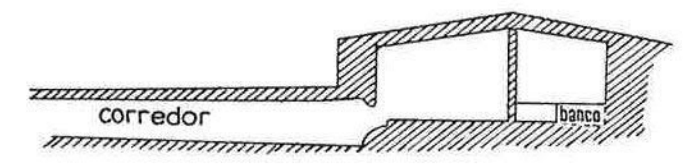


FIG. 1. Plano transversal de la casa de Angmagssalik (H. B.).

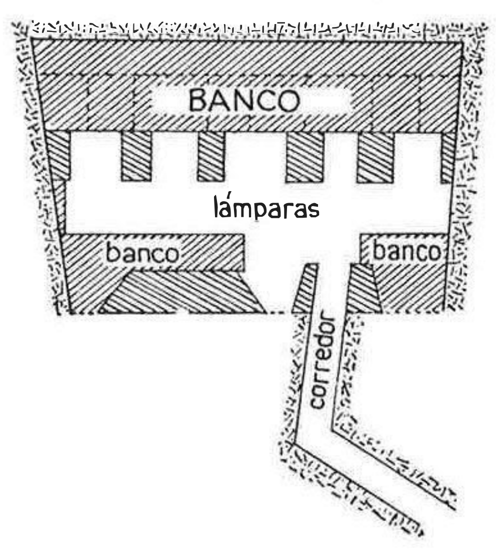


FIG. 2. Plano de la casa de Angmagssalik (H. B.).

[11] V. Lyon en PARRY, pág. 270, cfr. pág. 360.
[12] GRAAH describe una doble tienda con tabiques, *loc. cit.*, pág. 93.

Las casas no son las mismas, la población es diferente y aquéllas están construidas sobre el suelo de forma totalmente diferente.

La habitación esquimal de invierno no es una tienda, sino una casa [13] e incluso una casa muy larga [14]. Comenzaremos por describir su apariencia externa y luego nos ocuparemos de su contenido.

La alargada casa esquimal se compone de tres elementos esenciales que sirven para caracterizarla: 1.º, un pasillo que comienza en el exterior y que desemboca en el interior a través de una entrada casi subterránea; 2.º, un banco con espacio para las lámparas; 3.º, una serie de pasillos que producen en el banco una serie de células. Estos rasgos distintivos propios de la casa esquimal no se encuentran reunidos [15] en ninguna otra casa conocida. Según las regiones presentan particularidades variables que dan lugar a determinadas variedades secundarias.

En Angmagssalik [16], la casa tiene de 24 a 50 pies de largo por 12 a 16 de ancho. Generalmente está construida en un terreno muy desnivelado. El terreno se excava de tal manera que la pared del fondo se encuentra casi al mismo nivel que el terreno en torno. Esta pared es algo más grande que la fachada. Esta colocación produce en el observador la falsa impresión de que la casa es subterránea. Los muros son de piedra y de madera, cubiertos por césped y a veces por pieles. Las paredes están casi siempre cubiertas de ellas. Delante, siempre en el ángulo derecho con el muro, desemboca el pasillo por una entrada tan baja que sólo se puede entrar en la casa de rodillas. En el interior el suelo está cubierto de piedras planas, todo el fondo está ocupado por un banco profundo y continuo, de cuatro a cinco pies de largo y con una elevación de aproximadamente pie y medio. Actualmente en Angmagssalik se apoya sobre piedras y césped, pero antes en Groenlandia meridional y occidental [17], se apoyaba sobre unos pilotes, como toda-

[13] El nombre de la casa es *iglú;* v. esta palabra en los diccionarios citados con anterioridad, pág. 415, núm. I, y RINK, *Meddel,* supl. XI, pág. 72 y ss. Las excepciones no son demostrativas. Si hay diferentes nombres o si la palabra tiene varios sentidos más o menos concretos, se debe a causas determinadas. En Alaska la otra palabra designa más el apartamento; WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, pág. 44. Veremos luego por qué en las regiones centrales la palabra iglú se limita a las casas de hielo; allí no hay otro tipo de casa.

[14] Cfr. para todo lo siguiente el capítulo de STEENSBY, *Esk. Kult. Opr.*, pág. 182 y ss., con quien estamos de acuerdo sobre el punto más importante, el carácter primitivo de la casa alargada. El esfuerzo que Steensby hace por relacionar la casa de invierno esquimal con la larga casa india (tomando como ejemplos Mandan e iroqueses) por mal que esté, demuestra, tanto al autor como a nosotros, que estos dos tipos de casa son homólogos.

[15] En la casa de Mandan falta el pasillo y el banco y, sin embargo, Steensby la pone en relación con la casa esquimal; posee, además, *como todas las casas* indias, un fuego central que sólo existe en las casas esquimales del sur de Alaska. La casa de invierno del noroeste americano contiene bancos y tabiques (cfr. NIBLACK, *The Indians of the North West Coast, Rep. U. S. Nat. Mus.*, 1888, pág. 95 y ss.; cfr. las obras citadas a continuación, pág. 126 n.), pero a pesar de la existencia de un hogar, la ausencia de pasillo impide toda relación.

[16] HOLM, *Ethn. Sk.*, págs. 66, 67; cfr. para la antigua Groenlandia S. oriental, Graah. *Undersögelsesreise*, pág. 32 y pl. II, excelente; cfr. NANSEN, *Eskimoleben*, página 67; cfr. *Hanserâks Dag boá*, ed. S. Rink, pág. 43.

[17] EGEDE menciona expresamente que las parejas se colocan en el banco, sobre uno vacío, en caso de licencia sexual (cfr. las secciones de la casa, *Perlustration*,

vía ocurre en Mackenzie [18] y Alaska [19]. El banco está separado en compartimientos por medio de unos pequeños tabiques; cada uno de estos compartimientos, como luego veremos, corresponde a una familia [20]. Enfrente del fondo, a lo largo, por lo tanto, del muro frontal, existe otro banco, menos largo, reservado a los individuos púberes, no casados, y a los huéspedes

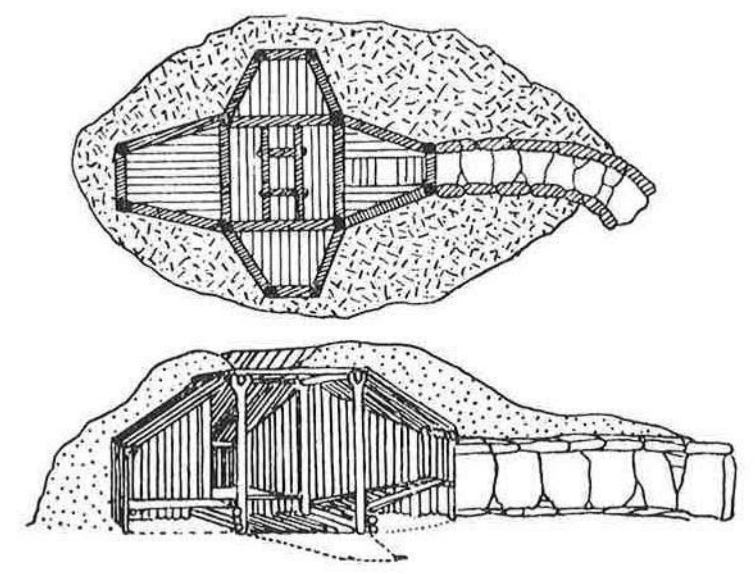


FIG. 3. Casa de Mackenzie. Plano y corte transversal trazado por Champión, de acuerdo con nuestras indicaciones. Dado que en general los planos que se han reproducido de Petitot son claramente inexactos y los de la obra de Franklin están incompletos, nos hemos permitido esta reconstrucción.

---

pl. XI, cara, pág. 61; CRANZ, pl. IV), *Det gamle grönlands Nye Perlustration*, 1.ª ed., 1721, pág. 36. Cfr. P. EGEDE, *Dictionarium Groenlandico Latinum*, 1765, pág. 100 (s. v. *Malliserpok*). Es notable, por otra parte, que la casa de Angmagssalik corresponda tanto, sobre todo respecto a la forma del techo, con la casa de Groenlandia y tan poco con las que nos pintan los autores modernos y algunos antiguos (DAVIS, *Hakluyts' Voyages*, etc., 1589, pág. 788) en la misma región (v. sobre todo las maderas que ilustran las colecciones de cuentos, S. RINK, *T. T.*, *passim*, sobre todo, págs. 105, 233 y 191). Consúltese sobre todo la edición danesa *Aeventyr of Sagn og Fortaellingen*, I. II, Kbhvn. 1866, 1875; la edición esquimal, *Kaladlit Assilialiait*, fasc. I-IV, 1860, Godthaab, pl. núm. 3, núm. 4, es mejor. La casa de paredes derechas, relativamente separada del entorno de tierra y con el techo apoyado sobre vigas colocadas sobre los muros da la impresión de una casa europea y seguramente se debe a la influencia noruega. Sobre esta influencia, cfr. TYLOR, "Old Scandinavian Culture among the Modern Eskimos", *Jour. Anthro. Inst. Gr. Brit.*, XIII, 1883, pág. 275 y ss. (las relaciones que hace Tylor no nos parecen bien fundadas).

[18] Sólo aquí el borde del banco está entarimado, sin dejar hueco. V. figs. 3 y 4.

[19] El banco está otra vez colocado sobre hueco. Cfr. MURDOCH, fig. 11. NELSON, figura 80 y ss.

[20] Cfr. EGEDE, pág. 63; CRANZ es más preciso respecto a la colocación de la lámpara, lib. III, caps 1 y 4. La fabricación del banco desaparece normalmente cuando hay un compartimiento propiamente dicho y seguramente está limitado a Groenlandia. Sólo en Groenlandia occidental la lámpara ha desaparecido, bien sustituida, por los ricos, por la estufa europea.

a quienes no se ha dado entrada en el lecho familiar [21]. Frente a la casa están situados los depósitos de provisiones (carne congelada), los aparatos del barco y a veces una casa para los perros.

En Mackenzie [22], como abunda la madera transportada a flote, la casa está construida toda ella sobre garrotes, grandes leños colocados los unos sobre los otros y en escuadra, en hueco en las esquinas. En sección horizontal adopta la forma, no de un rectángulo como la anterior, sino de un polígono estrellado. De ello se deriva una tercera diferencia: comprende cuatro compartimientos netamente diferenciados. El banco, un poco más elevado que en Groenlandia, constituye el fondo de cada compartimiento y el compartimiento de la entrada en lugar de un banco tiene dos, conseguidos por medio de la excavación, que sirven como el banco de huéspedes en Groenlandia, para los huéspedes y para los utensilios [23]. Por último, el pasillo, más bajo que en Groenlandia, se abre sobre el compartimiento que está orientado hacia el mar, de preferencia hacia el Sur [24].

En Alaska, hay un tipo intermedio entre los dos anteriores. La forma es rectangular [25] como en Groenlandia, pero generalmente comprende varios rectángulos abiertos sobre un único pasillo [26]. Como, sobre todo en Alaska meridional, abunda la madera, el suelo del rectángulo central tiene parquet. La única característica propia de las casas de esta región, consiste en que el pasillo, en lugar de abrirse sobre el muro de entrada, desemboca en el espacio de la parte central [27].

Se ve claramente cómo estos diferentes tipos de casas son sólo la variación de un tipo fundamental del cual quizá el de Mackenzie nos da la idea

---

[21] Cfr. los textos citados en la nota anterior y Graah, *loc. cit.*, pág. 35; *Hanserâk's Dagbog*, ed. Signe Rink, pág. 29, núm. 1.

[22] Acerca de la casa de la región del Mackenzie y de Anderson, v. PETITOT, *Mon.*, pág. XXI y pl.; *Grands Esquimaux*, págs. 41, 49 y 50 (este pasillo se hace de trozos de hielo, entre los kragmalivit *(sic)*, existe pues una contradicción entre lo que se dice y el croquis de la pág. 193). FRANKLIN, *Narrative of a Second Expedition to the Shores*, etc., pág. 41, pág. 121 pl.; RICHARDSON, *ibid.* (cabo Atkinson), págs. 215, 216 (un plano y una sección a la sección, mantienen las dos vigas que sostienen el rectángulo central); cfr. las indicaciones de MIERSTSCHING, *Raisetagebuch*, etc., pág. 35, pág. 37; HOOPER, *Tents of the Tuski*, pág. 243; RICHARDSON, *Arctic Search, Exped.*, I, pág. 30; *Polar Regions*, pág. 300 y ss. La descripción que SHULTZ da en "The innuits of our Arctic Coast", en *Trans. Roy. Soc. Canada*, 1883, VII, pág. 122, ni está bsaada en la observación ni en lo que Bompas y Sainvitte dicen, ya que no es más que una copia de Egede y de Cranz.

[23] V. PETITOT, *Grands Esquimaux*, pág. 41.

[24] RICHARDSON, en FRANKLIN, pág. 21 y ss.: el pasillo según el grabado 8 parece muy corto.

[25] Acerca de la casa en el cabo Barrow, v. MURDOCH, pág. 72 y ss.; SIMPSON, *Western Eskimos*, págs. 256, 258. Acerca de la casa en el estrecho de Behring, v. NELSON, página 253 y ss., fig. 80 y ss.

[26] V. el plan de la casa del Cap Nome, NELSON, pág. 254.

[27] V. NELSON, fig. 74. ELLIOT, *Our Arctic Province*, págs. 378-379, en el Sur, en el distrito de Nushagak, una chimenea de madera, central y utilizada con frecuencia, afecta a la construcción y hace que la casa esquimal se asemeje al tipo de casa chicoltin. JACOBSEN, *Reise* (ed. Woldt), pág. 321. Sobre los distintos tipos de casa en Alaska, v. PORTER, *Rep. Alaska*, pág. 146 y ss., y las figuras de las págs. 96 y 106. Las antiguas expediciones de BEECHEY, *Voy. Pacif.*, II, 568, 569 y las de los rusos, cfr. WRANGELL, *loc. cit.*, pág. 143 y ss., están de acuerdo y demuestran que el reparto de los tipos sigue siendo casi el mismo.

más aproximada. El factor que contribuye, en gran parte, a estas variaciones es la naturaleza variable de los materiales de que dispone el esquimal, según las regiones. En algunos puntos del estrecho de Behring [28], en la tierra de Baffin [29], al noroeste de la bahía de Hudson [30], la madera transportada a flote escasea o falta totalmente [31], y entonces se usan las costillas de la ballena, dando así lugar a un nuevo tipo de habitación. La casa es pequeña, baja, en forma circular o elíptica. El muro está cubierto de pieles, cubiertas a su vez de césped y por encima del muro se eleva una especie de torre que se llama *qarmang*. El *qarmang* tiene también un pasillo.

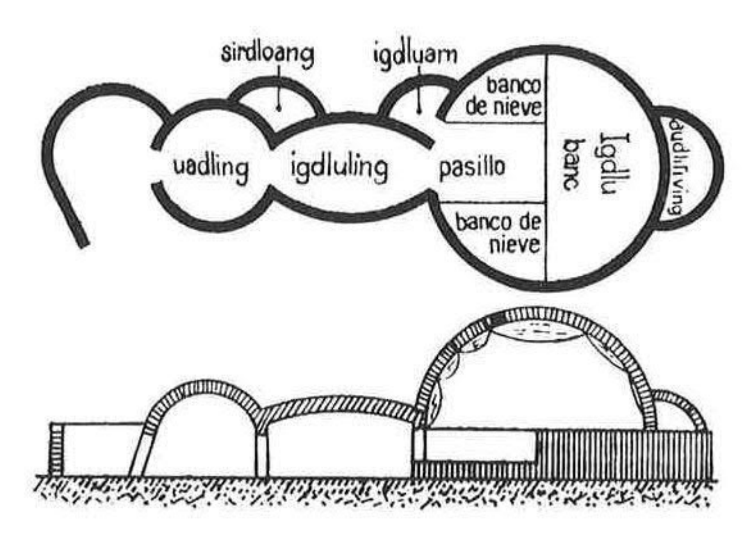


FIG. 4. Plano y corte transversal de un iglú de nieve simple, del N.O. de la bahía de Hudson (H. B.). *Igdluling* (pasillo y habitación de los perros), *Uadling* (cocina y depósito). Los pequeños segmentos laterales son los depósitos de provisiones, etc.

---

[28] Sobre las casas de costillas de ballena, v. NELSON, pág. 257 y ss.; PETROFF, *Tenth Census*, pág. 38 y ss.; cfr., sobre los esquimales siberianos, NELSON, pág. 263.

[29] Sobre este tipo de casa, v. BOAS, *C. E.*, pág. 248 y ss.; KUMLIEN, *Contribution to N. Amer Nat. Hist.*, pág. 43; HALL, *Life with the Esquimaux*, I, pág. 131; cfr. ruinas, II, pág. 289. Las figuras 499 a 502 de BOAS son prácticamente interesantes (figura 500 según Kumlieu), en cuanto explican las ruinas halladas por Parry, pág. 105, que evidentemente son *qarmang*. Hall habla expresamente de que los nugumiut sólo han renunciado a este tipo de construcción, limitándose a los iglús de nieve, porque ya no tienen costillas de ballena. V. también MARKHAM, *Whaling Cruize in Baffins Bay*, páginas 263, 264.

[30] Acerca de las casas de esta región, v. PARRY, pág. 280, ruinas sobre la llanura de Iglonlik, págs. 259, 358, 545; LYON, *Private Journal*, pág. 115; BOAS, *E. B. L.*, página 96.

[31] Parry habla de la ausencia de madera transportada y de las dificultades que ello acarrea, págs. 390, 423. Boas también menciona el abandono de la cabaña de hueso por el iglú de hielo. Cfr. sobre las ruinas de la isla Bathurst, BOAS, "Ehemalige Verbreitung", etc., *Zeitschr. d. ges. f. Erdk. Berl.*, XVIII, pág. 128. JOHN ROSS, *Narra. of a Second voy*, 1833, pág. 389 (que son casas de invierno). Las construcciones de costillas de ballena son mencionadas por la tradición y observadas luego, en Groenlandia, CARSTENSEN, *A summer in the Arctic*, pág. 124.

Supongamos ahora que al constructor esquimal le faltan también las costillas de ballena, entonces aparece una nueva forma de casa. El esquimal recurre entonces a una materia prima de la que sabe hacer uso maravillosamente y que tiene siempre a mano: el hielo [32].

Así aparece el *iglú* o casa de hielo tal como se encuentra en la tierra de Baffin [33] y sobre la costa septentrional de América [34]. El iglú ofrece todas las características de la casa grande, de ordinario es múltiple y compuesta [35], es decir, que se aglomeran dos o tres iglús, desembocando en un mismo pasillo. Está siempre excavada en la tierra, tiene siempre un pasillo cuya desembocadura es semisubterránea y tiene siempre, como mínimo, dos bancos de hielo con dos espacios para las lámparas [36]. Por lo demás, se puede decir que históricamente el iglú es un sustituto de la casa rectagonal o poligonal. En 1582, Frobisher, en la *Meta incógnita,* describe unas cabañas de tierra y césped [37]. Más tarde, Coats encuentra más lejos el mismo tipo de cabaña [38]. En aquel momento el clima y las corrientes eran diferentes de las que se han ido luego creando lentamente del siglo XVI al XIX [39]; es posible que la madera, que ya en el siglo XVI

---

[32] Puede parecer que el iglú de hielo es algo primitivo entre los esquimales, ya que sabemos que en todas partes se ha usado la protección temporal bajo la nieve y el cuchillo de hielo necesario, forma parte del material prehistórico esquimal. Sin embargo, hay iglús e iglús; a nuestro parecer, el iglú permanente, la casa de invierno, es de origen reciente. El iglú con pasillo de entrada es desconocido en todas partes, excepto donde ya hemos dicho. Cfr. el grabado de EGEDE, *Perlus,* pág. 71. Cfr. la figura *in* RINK, *T. T.,* pág. 247. Los esquimales del estrecho de Smith han dicho a Rasmussen que han sido los inmigrados de la tierra de Baffin quienes les han enseñado a construir el iglú de hielo propiamente dicho, *Nye Mennesker,* pág. 31.

[33] BOAS, *C. E.,* pág. 539 y ss.; *E. B. L.,* pág. 95 y ss., fig. 40, pág. 97; HALL, *Life with the Esquimaux,* I, pág. 21; KUMLIEN, *Contributions,* 26, pág. 40.

[34] V. PARRY, págs. 159, 160 y el grabado, págs. 358, 499, 500, plano excelente de un iglú compuesto. El plano mejor fue entregado por Rugustus, de la tribu de Fort Curchill, a FRANKLIN, *Narrative of a Journey to the shores of the Polar Sea,* 1823, página 287; v. también Peck, *The life of Rev. Peck,* etc., pág. 47, 55, 56 y 94 con fotografía (Little Whale R.); TYRRELL, *Across the Barren Grounds,* etc., págs. 136, 137, cfr. 179, el plano se refiere al Labrador y a la región del fiordo de Chesterfield: HANBURY, *Sport and Travel,* págs. 77, 78, plano (Bake Lakk); GILDER, *Schwatkasr Search,* etcétera, pág. 256; SCHWATRA, *Nimrod in the North,* pág. 18; KLUTSCHAK, pág. 231, etcétera; JOHN ROSS, *Narrative of a Second voyage,* etc., 1883, pág. 230 (Netchillimiut); HALL, *Narrative of the Second Arctic Exped.* Ed. Nourse, pág. 128. El iglú sería la casa de invierno de Labrador, según la opinión de algunos autores poco seguros. MACLEAN, *Twenty five years service,* etc., II, págs. 145, 146; BALLANTYNE, *Ungava Bay,* página 28 y ss.: cfr. TURNER, pág. 224 y ss.: aunque el iglú de Ungara carece de pasillo (TURNER, fig. 48), dato que se limita a los esquimales, más bien degenerados, del estrecho de Hudson y de la bahía de Ungara, y es seguro que la casa de tipo groenlandés ha existido antes que el iglú, v. MURDOCH, pág. 228. Para la descripción de las antiguas casas de Labrador, v. *Moravians in Labrador,* pág. 17.

[35] V. los planos. BOAS, *C. E.,* pág. 546 y ss.; *E. B. L.,* pág. 96.

[36] V. PARRY, pág. 502.

[37] BESTE, *The voyages of Martin Frobisher* (narración), Hakluyt, ed. Collinson, primer viaje, págs. 82-84; segundo viaje, cap. Warwick, págs. 137, 138, describe un pueblo de *qarmang.*

[38] COATS, en J. BARROW, *The geogr. of Hudsons Bay.* Lond. Hakluyt, 1852. páginas 35, 76. HENRI ELLIS, *A voyage to Hudsons Bay,* etc., 1746, 1747, Lond. 1758. página 87. Cfr. ruinas en la península de Melville, BELLOT, *Journal d'un voyage aux mers polaires,* pág. 354.

[39] Es seguro que los mares que están actualmente cerrados, no lo estaban hace pocos siglos y esto ha debido de ocurrir debido a un desplazamiento de las corrientes

BIBLIOTECA PUBLICA MUNICIPAL - ELCHE

escaseaba, haya escaseado hasta el punto de que se haya reservado su uso para las armas e instrumentos, construyendo cada vez más, *qarmang.* En 1829, Parry encontró pueblos enteros construidos con huesos de ballena [40] pero estos pueblos se han hecho a su vez imposibles de construir a medida que los balleneros europeos han ido desbastando los estrechos y bahías del archipiélago ártico [41].

En otras circunstancias, al faltar la madera y las ballenas, se ha recurrido a la piedra como es el caso de la tribu del estrecho de Smith [42]. Cuando llegaron los primeros europeos, esta tribu se encontraba en un estado lamentable [43]. La considerable extensión del hielo en la tierra, así como la conservación durante casi todo el año, del hielo del mar, impedía la llegada de la madera transportada a flote, así como la llegada de la ballena, haciendo imposible la caza en agua libre, de morsas, focas o delfines [44]. A falta de madera desapareció el arco, el kayak, el oumiak y la mayor parte de los trineos, de tal forma que los desafortunados esquimales no tenían más remedio que conservar como recuerdo sus antiguas técnicas [45]. Por ello se encontraron en la necesidad de construir casas de piedra y de musgo; al cambiar los materiales varió la forma de la casa. Como era imposible construir grandes casas de piedra hubo que contentarse con pequeñas [46], aunque el parentesco con la gran casa es todavía evidente, a pesar de los cambios. En sus rasgos esenciales, la casa pequeña se asemeja a la gran casa groenlandesa, de la cual es, en el fondo, una miniatura: la entrada está cerrada, la ventana está colocada en el mismo sitio y el

---

polares. V. sobre este tema *Arctic Pilot* (Almirantazgo inglés), *Sailing Directions,* 1905, página 11 y ss. Cfr. RICHARDSON, *Polar Regions,* pág. 210 y ss.

[40] V. los textos citados anteriormente, pág. 421, núm. 8; cfr. LYON, *A Brief Narrative of unsuccessful attempt,* etc., 1825, pág. 67.

[41] V. HALL, *Life with the Esqui.,* I.

[42] Sobre los cambios morfológicos sufridos por esta tribu, v. PREUSS, "Die Ethnographische Veränderung der Eskimos des Smithsundes", etc., *Ethnolog. Notizblatt, Kgl. Mus., Völkerk,* Berl., II, I, 1899, págs. 38-43.

[43] V. J. ROSS, *A voyage of Discovery... explor. Baffins Bay,* Lond., 1819, I, página 114 y ss.; RANE, *Arctic Researches,* 1853, etc., I, págs. 206, 416 y ss.; HAYES, *Boat Expedition,* pág. 224; el cambio es ya notable en 1861, cuando la segundo expedición de Hayes, *Open Polar sea,* N.Y., 1867. pág. 245. Hans Hendrik, el esquimal groenlandés se refugió entre ellos, y seguramente es en ese momento cuando se produce la gran inmigración, de la cual Rasmussen nos ha dejado una narración, *Nye Mennesker,* pág. 21 y ss., y de la cual no sabemos cómo Peary ha podido ignorar su importancia, y Hayes, como Hayes y Bessels, parecen ocultarla. Sobre la situación actual, v. PEARY, *Northward over the Great Ice,* app. I y I, pág. XXIX; ASTRUP, *With Peary toward the Pole,* pág. 138 y ss., y sobre todo el libro infinitamente más verídico de Rasmussen.

[44] Sólo se practica ya la caza del oso, de pájaros y de renos y la peligrosa caza al borde del hielo.

[45] La palabra oumiak se había conservado, KANE, II, pág. 124 y s.

[46] Sobre estas pequeñas casas, v. PEARY, *Northward,* I, pág. 113 y ss., con los planos y cortes de Astrup, pág. 108 (pueblo de Keate, Northumberland Island). Cfr. sobre la construcción, I, pág. 91, figura 87; cfr. Sra. de D. S. PEARY, *My Arctic Journal,* etcétera, Lond. 1893; *Children of the arctic,* Lond. 1903 (Etah, con fotografías), página 67; cfr. RASMUSSEN, *Nuye Menn,* pág. 9 y ss. El iglú sustituye hoy, de hecho, a la casa de piedra.

banco elevado está dividido en compartimientos [47]. Está también habitada por varias familias, que, como luego veremos, es el rasgo distintivo de la gran casa.

Para nosotros esta pequeña casa de piedra no es más que una transformación de la casa grande de Groenlandia o de Mackenzie; sin embargo, algunos geólogos opinan que ésta es, por el contrario, la primitiva, apoyando sus hipótesis en el siguiente dato: en el noroeste de Groenlandia por un lado, en la tierra de Francisco José, en Scoresby Sound [48] y en el archipiélago Parry [49] se han encontrado ruinas de antiguos establecimientos de invierno que parecen haber sido pequeñas casas de piedra, análogas a las del estrecho de Smith. Ahora bien, este único dato no es demostrativo por sí solo en ningún caso. En muchas otras partes hay gran número de ruinas de grandes casas cuyas características son relativamente uniformes [50]; por otra parte, no está demostrado que estas ruinas sean los restos más antiguos que poseemos de casas de invierno; por último, si la pequeña casa fue la primitiva, ¿cómo se explica la generalidad y permanencia en sus varias modalidades, del tipo de la grande? [51]. Hay que admitir que en un momento dado, aunque difícil de determinar y por causas desconocidas y difíciles de averiguar, los esquimales pasaron a vivir, en el invierno, de la familia aislada, a la familia aglomerada. No hemos encontrado ninguna razón aparente para esta transformación, aunque por el contrario hayamos demostrado, a propósito de la tribu del estrecho de Smith, cómo se explica fácilmente la transformación en sentido inverso.

Contenido de la casa.—Una vez que conocemos la disposición de la casa, veamos cuál es la naturaleza del grupo que la habita.

Mientras la tienda sólo comprende una familia, la casa de invierno, en cualquiera de sus formas, contiene, como hemos podido comprobar a lo largo de la anterior descripción, normalmente varias [52]. El número de fami-

---

[47] V. KANE, I, pág. 124, cara, pág. 113, cabaña de Itah; el dibujo está hecho de chic. Cfr. ROSS, *Voy.*, 1819, pág. 130.

[48] V. RYDER, *Om den tidbigere eskimoiske Bebyggelse af Scoresby Sund*, 1895; *Meddel. Grönl.*, XVII, pág. 290 y ss. No nos parece justificada la afirmación de que esa casa sólo tiene espacio para una lámpara (pág. 299) y, por tanto, cabida para una sola familia; cfr. von DRYGALSKI, *Deutsche Nord pol Expedition*, I, pág. 685.

[49] V. BOAS, *Ehemalige Verbreitung*, etc., pág. 128, y los textos citados; cfr. GREELY, *Three years of Arctic service*, 1875, pág. 379 y ss.

[50] V. Catálogo de ruinas en MARKHAM, *Arctic Geogr. Papers.*, pág. 115 y ss.

[51] Todas las ruinas ultra-septentrionales son, evidentemente, restos de poblaciones que estaban a punto de emigrar o de su extinción. En el relato de Neu-Herrnhut, 1757, CRANZ *(History of Greenland*, Lond. II, pág. 258 n.) se dice que en ocasión de una gran hambre, en la isla de Kangek, 15 personas que no podían encender sus lámparas por falta de aceite, se reunieron en una pequeña casa de piedra donde podían calentarse más fácilmente y por contacto, lo cual hace suponer que son causas de este tipo, las que han producido el mismo efecto de retracción, sino de la familia de invierno, al menos de su contenido.

[52] Casi todos los textos citados anteriormente poseen datos sobre esta cuestión, evidente respecto a las casas alargadas o compuestas. Nos basta indicar que en la única casa pequeña habitada, la del estrecho de Smith, habitaban y habitan normalmente al menos dos familias. V. HAYES, *Boat Expedition*, pág. 64; KANE, *Arctic Explorations*, II, págs. 114, 116 (contiene cosas increíbles); HAYES, *Open Polar sea*, páginas 262, 270 (una familia va a instalarse donde ya hay otras tres en Kalutunah,

lias que cohabitan es variable. En las tribus groenlandesas orientales [53], llegan a ser seis [54], siete o nueve y diez en Groenlandia occidental [55]. Desciende a dos en las pequeñas casas de hielo y en las de piedra del estrecho de Smith. La existencia de un mínimo de familias por casa es tan característica de los establecimientos esquimales de invierno, que donde ese rasgo tiende a desaparecer, es síntoma de que se está produciendo la desaparición de la civilización esquimal. En los censos relativos a Alaska se puede decir cuándo estamos en presencia de un pueblo esquimal y cuándo ante un pueblo indio [56] por la relación entre el número de familias y el número de casas.

En el interior de la casa groenlandesa cada familia tiene reservado un lugar determinado. En el iglú, cada familia tiene su banco particular [57]; en la casa poligonal su compartimiento [58]; en la casa de Groenlandia [59] su banco separado por un tabique, y en la casa rectangular cada cual tiene su espacio [60]. Existe, pues, una auténtica relación entre el aspecto morfológico de la casa y la estructura del complejo grupo que la habita. Sin embargo, es curioso constatar que el espacio ocupado por cada familia no es proporcional al número de sus miembros. Cada familia se considera como una unidad, equivalentes las unas a las otras. La familia que se reduce a un individuo ocupa el mismo espacio que una descendencia numerosa con sus ascendientes [61].

El kashim.—Además de las habitaciones privadas, hay otra construcción de invierno que merece nuestra atención, ya que pone de relieve el carácter especial de la vida que lleva el esquimal durante esta estación:

---

en Ihiblik. tribu de Peary). La introducción del iglú ha modificado su misma morfología.

[53] Máximo al que se ha llegado en Alaska: cfr. PORTER, *Eleventh Census*, página 164; Jacobsen describe una casa de rico Malemiut. es decir, de jefe, en Owirognak, donde viven más de siete grupos de parientes (adoptivos y de los otros). WOLDT, *Jacobsen's reise*, pág. 241.

[54] Máximo al que se ha llegado en Angmagssalik, donde la casa se confunde con el establecimiento de invierno: cfr. HOLM, *Ethn. Sk.*, pág. 87 y ss., y el cuadro anterior.

[55] CRANZ, III, I. § 4.

[56] V. Apen I. En los pueblon de Alaska, cuando los nombres de las familias y de las casas coinciden, son indios.

[57] V. los textos citados, pág. 423. núm. 2. La descripción que Lyon hace de una casa de Igloulik en que hay dos familias sobre un mismo banco de iglú debe ser ligeramente errónea.

[58] V. los textos de la pág. 420 n.: v. PETITOT, *Monographie*, pág. XXVIII.

[59] V. los grabados en RINK, *T. T.*, págs. 74, 86, etc.; cfr. para el Labrador, *Periodical Accounts*, 1790.

[60] V. MURDOCH, pág. 83; en Nunivak Island la casa comprende normalmente cuatro familias: PORTER, *Report Alaska*, pág. 126; lo mismo ocurre en el distrito de Nushagak: v. PORTER, pág. 108. Partiendo de este hecho, BOAS ha ligado definitivamente la casa de invierno esquimal a la de los indios del noroeste americano (*Rep. North. Western Tribes of Canada*, British Association Advancement Sciences, Bristol, 1887).

[61] Esto se deduce de varias de las descripciones indicadas, pero se mantiene y está probado en un plano, respecto a Angmagssalik; cfr. HOLM, *Eth. Sk.*, pl. XXIII; cfr. pág. 66. El núm. 7, sobrino viudo, ocupa un lugar, pero no tiene lámpara.

se trata del kashim, palabra europea abreviada, de una palabra esquimal que quiere decir *mi lugar de reunión*[62].

El kashim no existe hoy en todas partes, aunque todavía se puede encontrar en Alaska[63] y en las tribus de la costa occidental americana hasta el cabo Atkinson[64]. Según las últimas exploraciones sobre las que hemos leído, todavía existía en la tierra de Baffin, en la costa noroeste de la bahía de Hudson y en la costa meridional del estrecho de Hudson[65]. Por otro lado, las primeras misiones moraves en Labrador también señalan su existencia[66]. En Groenlandia aunque no hay rastros ni ruinas en ella (excepto en un caso dudoso)[67], ni los antiguos autores daneses hablan de él, el idioma[68] y algunos cuentos lo han conservado en el recuerdo.

---

[62] Sobre el Kashim en general, v. RICHARDSON, *Polar Regions*, págs. 318-319; *Arctic Searching Exped.*, I, pág. 365.

[63] Sobre el Kashim de Alaska, v. NELSON, pág. 241 y ss. Los textos más antiguos lo mencionan expresamente. V. Glasunov, en WRANGELL, *Statistische Ergebnisse*, etcétera, págs. 149, 145, 151, 154; BEECHEY, *Voyage to the Pacific*, I, pág. 267, etc.; II, pág. 569; cfr. pág. 542, 550. El lugart. Zagoskin, *en* PETROFF, *Report Alaska*, página 38 y ss.; SIMPSON, *Western Eskimos*, pág. 259 (cabo Barrow). Los censos de DALL, *Alaska*, pág. 406, etc.; los de PETROFF, pág. 35 y ss.; los de PORTER, *Rep. Al.*, página 103 y ss., abundan en información. Cfr. ELLIOTT, *Our Arctic Province*, páginas 385, 386. Los pueblos prósperos tienen hasta dos y tres kashims; v. NELSON, página 242 y ss.; cfr. pág. 391 (Kushunuk, cap. Vancouver, donde se dice expresamente que los dos kashims están en uso). PORTER, págs. 105, 107, 114, 115, etc. Hay una leyenda de un pueblo, a la entrada del Yukon, con cien kashims, en JACOBSEN, *Reise* (ed. Woldt), además de otras enumeraciones en págs. 225, 226, 228. Es difícil saber cuál es la estructura social que corresponde a estos dos kashims y cuál es su utilidad. Quizá correspondan a la especie de organización en clanes de la que habla Nelson. La ciudad de cabo Barrow, que tenía tres kashims en 1851, sólo tenía dos en 1856. V. MURDOCH, pág. 79 y ss. Cfr. WOORFE, *en* PORTER, pág. 144 (no comprendemos cómo esos kashims se han construido en hielo, en 1889).

[64] Sobre el kashim del cabo Warren, MIERTSCHING, *Reisetagbuch*, pág. 121. Cfr. ARMSTRONG, *A personal Narrative of the discovery of the North West Passage*, página 159; PETITOT, *Monographie*, pág. XXX; RICHARDSON (Cabo Atkinson), en FRANKLIN, *Narra. Second Exped.*, págs. 215, 216, descripción importante (cfr. textos citados anteriormente, etc., y *Arctic Search Exped.* I, págs. 254, 255).

[65] BOAS, *C. E.*, pág. 661 y ss. Cfr. HALL, *Narra. Second Exp.*, ed. Nourse, pág. 220. Las ruinas de PARRY, pág. 362 y ss., son evidentemente las de los antiguos kashims de costillas de ballena Se ha conservado el recuerdo de las fiestas y de las costumbres. Beechey, que ha formado parte de la primera expedición de Parry, relaciona *Voy. to the Pacific*, etc., II, pág. 542, el kashim del cabo Hope con el de los esquimales orientales. Cfr. (Gore Bay) LYON, *Journal*, pág. 61; cfr., cuento núm. 16 en BOAS, *E. B. L.* (kashim de piedra).

[66] Carta de Okkak, 1791, en *Periodical Accounts rel. t. t. Missions of the Church of the United Brethren*, Lond., 1792, I, pág. 86. "The Kavalet people built a snow house to game and dance in and being reproved for it, their answer was that it was so difficult to catch whales, they would have a Katche-game to allure them." Sin embargo, algunas mujeres de las que bailaron murieron súbitamente y se destruyó la *gaming house*. Es curioso que el Diccionario de Erdmann (si lo hemos visto bien) no contenga una referencia de la palabra *Kache* (?) *qagche* (?). V. también TURNER, página 178; cfr. TURNER, *American Naturalist*, 1887 (Ungara Bay).

[67] RINK, *Geogr. Tidskr.*, VIII, pág. 141 (Disco); cfr. más concreto, un cuento en THALBITZER, *A Phonetical Study*, etc., pág. 275, cfr. 297.

[68] Cfr. RINK, *T. T.*, pág. 8, cuentos, págs. 273, 275, 276; cfr. KLEINSCHMIDT, *Grönlandske Ordbog*, Copenhague, 1871, pág. 124, col. y 125 col. *a*. RINK, *Esk, Tribes*, página 26, *ibid.*, *suppl.*, sect. 20, núm. 16; cfr. *ibid.*, sect. 29, núm. 11. Probablemente algunas indicaciones de CRANZ, entre otros, *History of Greenl.* (Ed. ingl.), II, página 29; cfr. pág. 73. (Relato de New Herrnhut, 1743, 1744), cfr. págs. 365, 367, hacen suponer la existencia de algo parecido al kashim.

Hay, pues, razones para considerar que formaba parte normalmente de la composición de cualquier estación primitiva esquimal. El kashim es una casa de invierno más grande. La relación entre ambas construcciones es tan estrecha que las diversas formas que reviste el kashim según las regiones, es paralela a las que reviste la casa. Las diferencias fundamentales son dos: en primer lugar, el kashim tiene un hogar central, cosa que la casa no tiene (excepto en el extremo sur de Alaska donde se deja sentir la influencia de la casa india). Este hogar existe no sólo donde tiene una razón práctica de ser, ya que se emplea la madera como combustible [69], sino también en los kashims provisionales de hielo en la tierra de Baffin [70]. El kashim, además, carece casi siempre de compartimientos y, en general, de bancos; con frecuencia tiene asientos [71]. Cuando está construido en hielo, y como esta materia prima no permite construir una gıan bóveda unida, las bóvedas están entonces unidas, haciendo más anchas las paredes lo cual da al kashim el aspecto de un gran salón sostenido por pilares.

Estas diferencias en la disposición interior corresponden a diferencias funcionales. El que no haya divisiones ni compartimientos pero sí un fuego central se debe a que es la casa común a toda la estación [72]. En los sitios sobre los cuales estamos bien informados, nos dicen que allí tienen lugar ceremonias que reúnen a toda la comunidad [73]. En Alaska, es principalmente la casa de los hombres [74]; es allí donde los adultos, casados o no casados, duermen, separados de las mujeres y de los niños. En las tribus del sur de Alaska, sirve de «casa de sudor» [75], aunque esta designación creemos que es de fecha reciente y seguramente de origen indio o quizá ruso.

El kashim es exclusivamente una construcción de invierno dato que pone en evidencia el rasgo distintivo de la vida invernal. Lo que la caracteriza es la extremada concentración del grupo. En estos períodos, las familias no sólo se aproximan y cohabitan viviendo en una sola casa, sino que todas las familias de la misma estación, o al menos toda la población masculina siente la necesidad de reunirse en un mismo local y de vivir una vida en común. El kashim nace como respuesta a esta necesidad [76].

---

[69] V. ELLIOT, *Our. Arct. Prov.*, págs. 385, 386; cfr. JACOBSEN, *Reise* pág. 321.

[70] BOAS, *C. E.*, pág. 601, 602; *E. B. L.* (Nugumiut), pág. 141; HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 320.

[71] Cfr. JACOBSEN, *Reise*, pág. 323.

[72] Cfr. a continuación, capítulo sobre los efectos, pág. 404.

[73] BOAS, *E. B. L.*, pág. 141 (Nugumiut); MURDOCH, pág. 83.

[74] Schanz, en PORTER, pág. 102 (parece copiado de Glasumov); NELSON, página 285 y ss.

[75] NELSON, pág. 287; JACOBSEN, *Reise*, pág. 212, etc.; ELLIOT, *loc. cit.*

[76] Además del kashim, de la tienda y de la casa, hay otras construcciones especiales y temporales que no tienen gran interés para nuestro tema y que por eso nos limitamos a mencionarlas brevemente. Son una especie de casas intermedias entre la tienda y el iglú, sólo se usan corrientemente en la región central. En la tierra de Baffin, en la primavera, cuando empieza a deshelarse el techo de la casa de hielo, como todavía no se puede vivir en la tienda, se construyen unos iglús cuyas paredes son de hielo y cuya bóveda es de pieles (cfr.. entre otros, PARRY, pág. 385, contiene una buena descripción). Por el contrario, al empezar el invierno la tienda se cubre a veces con musgo, con zarzas y con césped, cubriendo luego con pieles esta primera

III. DISTRIBUCION DE LAS HABITACIONES SOBRE EL SUELO SEGUN LAS ESTACIONES

Esto es lo que mejor va a demostrar la distribución de la casa según las estaciones, pues no sólo son diferentes de forma y extensión, no sólo recogen grupos sociales de distinto tamaño, como acabamos de ver, sino que están diferentemente distribuidas en invierno y en verano. Vamos a ver cómo al pasar del invierno al verano, se aproximan las unas a las otras, o cómo, por el contrario, se diseminan sobre grandes superficies. Desde este punto de vista las dos estaciones ofrecen dos espectáculos enteramente opuestos.

Distribución de las habitaciones de invierno.—Aunque la densidad interior de cada casa, considerada independientemente, varía, como hemos visto, según las regiones, en cambio, en conjunto es lo más grande posible, en función, bien entendido, de las facilidades de subsistencia [77]. El volumen social, es decir, el espacio efectivamente ocupado y explotado por el grupo, es mínimo. La caza de la foca que obliga al cazador a alejarse un poco, es exclusivamente función de hombres, sin rebasar nunca la playa o playas sino para una finalidad determinada o pasajera. Cualquiera que sea la importancia de los desplazamientos en trineo, practicado sobre todo por hombres [78], no afectan realmente la densidad total de la estación que sólo se modifica cuando hay un exceso de población [79].

Hay un caso en que este estrechamiento es lo mayor posible, es el de Angmagssalik; allí, la estación entera se agrupa en una única casa que comprende, en consecuencia, todos los habitantes de la unidad social. Mientras en los demás sitios, la casa no contiene más de dos a ocho familias, en Angmagssalik llega a un máximo de 11 y hasta 58 habitantes. Actualmente, sobre una extensión de costas de más de 120 millas, hay 13 estaciones con 13 casas, que reparten los 392 habitantes de la región, es decir, a una

---

capa, instalando a la entrada una cabaña de hielo. Esta instalación se hace, a veces, definitiva. BOAS, *C. E.*, págs. 551, 553. Por todas partes se recurre a veces a estas construcciones mixtas, sobre todo cuando a lo largo de un viaje, aunque sea en verano, el mal tiempo obliga a construir un refugio. Kane describe esas instalaciones mixtas en 1851, en DISCO, *Grinnell Expedition*, pág. 46. Nos limitaremos a indicar las pequeñas casas o tiendas muy generalmente usadas para aislar a la mujer tabú. V. MURDOCH, pág. 86. Woolfe, en PORTER, pág. 141 (cabo Barrow). Es una reacción de la fisiología social sobre la morfología. Existen otros casos. Dejamos aparte el caso de la casa de verano de Alaska, demasiado técnica para discutirla aquí.

[77] Las cifras dadas con anterioridad, respecto al establecimiento esquimal, se refieren a la estación de invierno. La concentración de toda la "unidad social" en un solo punto conduce a un máximo de concentración. Discusión sobre el caso en RINK, *Dansk Grönland*, II, pág. 253, y excelentes descripciones en CRANZ, XII, 1, §§ 4 y 5. BOAS, *C. E.*, pág. 561, cfr. 482 y ss.; cfr. PORTER (Woblfe), pág. 148 (Schanz), pág 102 y ss. (PORTER). pág. 164.

[78] Los desplazamientos de invierno sólo se han prodigado bastante en la tierra de Baffin. V. BOAS, 421. El mapa que Boas hace de estos desplazamientos (mapa II) no debe, sin embargo, dar demasiadas ilusiones sobre estos desplazamientos.

[79] La única tribu que hace excepción a la regla es la del estrecho de Smith. V. KROEBER, *The Esk. of Sound*, pág. 41 y ss. PEARY, *Northward*, etc., I, pág. 502 y ss., aunque ya hemos explicado que esta tribu tiene unas condiciones muy especiales.

media de 30 por casa[80]. Esta extremada concentración no es un hecho primitivo, sino, sin duda alguna, el resultado de una evolución.

Por otro lado, los casos en que se han observado casas aisladas, no agrupadas, han sido habitadas, casi con toda seguridad, por familias que por distintas razones se han visto obligadas a separarse de su grupo social[81]. Las *single houses,* observadas por Petroff en Alaska[82], parecen haber desaparecido en el censo de Porter, y, en cualquier caso, el primer gran censo de esa región, el de Glasunov, en 1924, que felizmente se hizo en invierno, sólo menciona pueblos de ocho a 15 casas con 200 a 400 habitantes[83]. En cuanto a las ruinas del archipiélago Parry y de N. Devon, donde se han encontrado con frecuencia estaciones de invierno reducidas a una sola casa, esa reducción, por importante que parezca en relación con la media, no debe sorprendernos si consideramos que esas ruinas datan evidentemente de una época en que los esquimales empobrecidos dejaron de habitar esas regiones[84].

En resumen, prescindiendo de los hechos aparentemente contrarios, puede decirse de forma general, que la estación de invierno se compone de varias casas próximas las unas a las otras[85]. Sobre la forma en que están colocadas, nadie ha dicho que lo estén metódicamente[86] excepto a nuestro saber, en dos casos relativos a las tribus meridionales de Alaska[87]. El dato es de importancia.

La colocación de las habitaciones basta para demostrar la concentración de la población en ese momento, aunque es posible que la concentración haya sido mayor con anterioridad. Esta conjetura no puede demostrarse con vigor, en el estado actual de nuestras informaciones, aunque no deja de ser plausible. Efectivamente, los antiguos exploradores ingleses nos hablan de pueblos esquimales excavados en la tierra como toperas, cuyas cabañas se agrupaban en torno a una cabaña central, mayor que las demás[88], que seguramente sería el kashim. Por otra parte, se habla expresamente

---

[80] V. anteriormente, pág. 373; cfr. HOLM, pág. 89 y ss.

[81] Los cuentos conservan muy particularmente el tema de gentes que viven en casas aisladas, debido al carácter romántico de este tipo de vida; *T. T.*, págs. 278, 568; BOAS, *E. B. L.*, pág. 202, etc. Hayes relata la existencia de los solitarios de Northumberland Island (estr. de Smith), *An Arctic Boat Journey*, 1860, págs. 242-244 (la mujer de uno de ellos es una bruja).

[82] *Rep. Alask.*, págs. 125, 126 y ss.

[83] V. ap. II y los textos citados anteriormente, nota 50 y ss. del ap. I.

[84] V. texto anterior, notas 49 y 50; cfr. SVERDRUP, *Nyt land*, I, pág. 150; II, página 179; cfr. mapas, I, pág. 320; II, pág. 128. También en otras regiones hay ruinas de casas agrupadas; cfr. SVERDRUP, I, pág. 211; II, pág. 371.

[85] La mayor parte de los textos citados anteriormente, págs. 387-389, están sacados de las descripciones de las estaciones de invierno a la que nos remitimos de una vez para siempre. Steensby da, en *Esk. Kult. Opr.*, págs. 51-141, numerosas referencias que no es necesario completar.

[86] Los planos de Lichtenfelds, de Nev Herrunhut, que da CRANZ, II, se deben a los misioneros europeos.

[87] (Rasbinzsky) NELSON, pág. 247; JACOBSEN, *Reise*, pág. 314. Cfr. PORTER, página 107. Uno de ellos se ha construido por influencia rusa. Está integrado por un pueblo de invierno construido frente a las tiendas de verano.

[88] V. más arriba, en la nota 5, los textos de COAST que hablan de un "caso" único, que son evidentemente exagerados.

respecto a las tribus del este de Mackenzie, de comunicaciones entre las casas y el kashim [89], lo cual hace imaginar el grupo de invierno como habiendo podido estar constituido, en otro tiempo, por una especie de gran casa única y múltiple a la vez. Esto explicaría cómo es posible que se hayan creado estaciones reducidas a una sola casa como ocurre en Angmagssalik.

Distribución de las habitaciones durante el verano.—En verano la distribución del grupo es totalmente diferente [90]. La densidad del invierno da lugar al fenómeno contrario. Cada tienda comprende una sola familia, y están alejadas las unas de las otras. La aglomeración de las familias en la casa, y de las casas en el interior de la estación, queda sustituida por una dispersión de familias; el grupo se disemina. Al mismo tiempo, la inmovilidad relativa del invierno se contrapone a los viajes y migraciones generalmente importantes.

Según las circunstancias locales, esta dispersión se hace de forma diferente. Lo más normal es la difusión a través de las costas y en el interior. En Groenlandia, una vez que llega el verano y llega rápido [91], las familias concentradas en los iglús de la estación, cargan en sus oumiaks (barcos de mujeres), las tiendas de las dos o tres familias asociadas. En poco tiempo las casas quedan vacías y las tiendas se extienden a lo largo de los ríos del fiordo. Generalmente se levantan a distancias bastante considerables [92]. En Angmagssalik frente a las 13 casas de invierno (que como hemos dicho constituye cada una, una estación) 27 tiendas se levantan sobre las islas frente al mar, trasladándose luego hacia los escasos campos en que pasta el reno, en cerca de 50 núcleos. Según los documentos del viejo Cranz [93], entre la estación de New Herrnhut y la de Lichtengelds, la costa se transforma en el teatro de una gran dispersión, ya que un máximo de ocho estaciones, levantaron más de 22 lugares de tiendas y campamentos, y sin lugar a dudas Cranz se ha equivocado más por menos que por más. Además de la expansión a lo largo de los fiordos [94],

---

[89] RICHARDSON, texto citado anteroirmente, nota 64. Cfr. ruinas que se comunican, al norte de la península de Melville, BELLOT, *Voyage aux mers polaires*, París, 1854, página 207. Richardson dice al hablar de los iglús Netchillirmiut: "social intercourse promoted by building houses contigously, and coutting doors of comunications between them, or by erecting covered passages", *Arct. Search. Exped.*, I, pág. 350. Es notable la existencia, en Cook Inlet, límite de la fusión de las sociedades indias y esquimales, de un pueblo en que todas las casas de invierno se comunican con el kashim. JACOBSEN, *Reise*, pág. 362.

[90] STEENSBY, *Esk. Kult. Opr.*, págs. 50-130 y concl., pág. 142 y ss., recoge abundantes datos generales sobre el número de campamentos de verano.

[91] V. detalles metereológicos en KORNERUP, *Bemoerkninger*, etc., *Meddel*, III, página 27 y ss.; HOLM, cuadros en *Ostgrönl. Exped.*, pág. 227 y ss.; cfr. WARMING, *Om Naturen i det Nordligste Grönland*, *Geog. Tidskr.*, IX, pág. 139 y ss.

[92] V. la descripción NANSEN, *Eskimoleben*, pág. 72 y ss.; EGEDE, *Nye Perlustration*, ed. 1725, pág. 25; *Perlustra*, pág. 90; CRANZ, libro III, 1, § 5; RINK, el paso del invierno al verano, cfr. *T. T.*, págs. 189, 132, etc.

[93] CRANZ, *Fortsetzung*, Barby, 1770, pág. 247.

[94] En los distritos del Sur se crean unos grandes campamentos de verano para la pesca del capelán, aunque son eminentemente temporales e inestables.

en Groenlandia hay también excursiones a los pastos de los renos y a lo largo de los ríos de salmón [95]. Lo mismo ocurre en Labrador [96].

Poseemos buena información sobre la expansión de la tribu de Igloulik, en la época de Parry, gracias a los excelentes mapas esquimales que nos ha transmitido, donde se ve cómo se distribuye la tribu en verano [98]. Esta

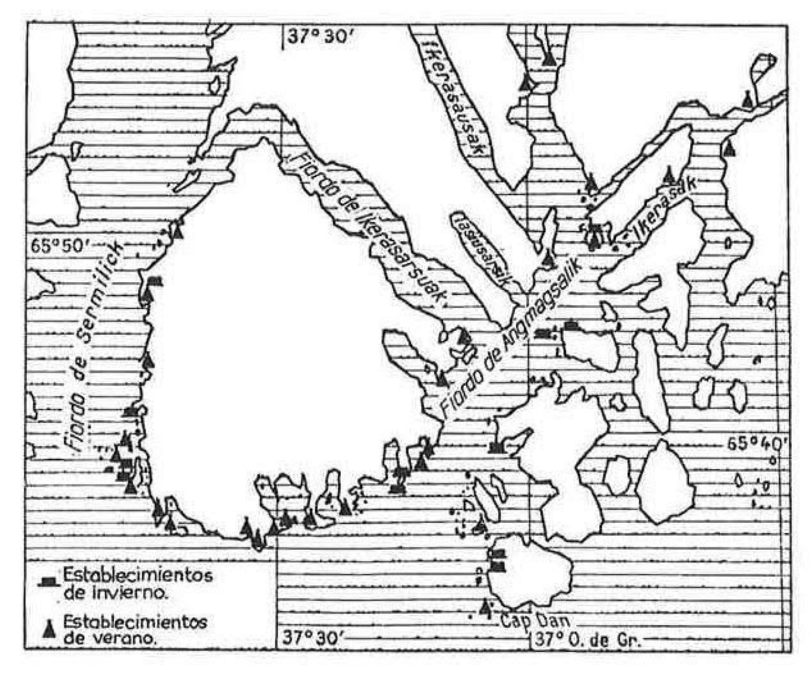


FIG. 5. Establecimientos de invierno y establecimientos de verano de Angmagssalik (H. B.) [97].

pequeña tribu no sólo se extiende sobre un espacio costero de más de 60 etapas, sino que se extiende a lo largo de los ríos y de los lagos interiores; numerosas familias pasan al otro lado de la península de Melville y a la tierra de Baffin, llegando incluso a atravesarla, en búsqueda de madera. Cuando se piensa que estas emigraciones estacionales se hacen en familia y que exigen de diez a doce días de marcha se da uno cuenta de que este modo de dispersión implica una gran movilidad por parte de los

[95] Cfr. RINK, *Dansk Grönland*, II, pág. 250 y ss.

[96] Respecto a Labrador, los relatos de los hermanos MORAVES, *Per. Accounts.*, etc.; respecto a Groenlandia, los relatos de CRANZ (Libro V y ss., *Forts.*, pág. 4 y ss.) y de Paul EGEDE, *Continuation of Relationerae*, etc., Kbhvn, 1741, *Efterretninger om Grönland*, Kbhvn, 1788, pág. 245, la historia de las disper..ones y pasos periódicos hacia las diferentes misiones durante los primeros años de su establecimiento. No tenemos aquí espacio para publicar el trabajo que hemos hecho sobre este tema.

[97] El mapa que publicamos (fig. 5) está hecho según los datos de HOLM, *Opretteisen af Missions og Handelsstationem Angmagssalik, Geog. Tidsk.*, 1893-1894, XII, página 249. Es todavía dudoso el contorno de las costas al fondo de los fiordos; cfr. *Hanseråks Dagbog* (ed. Signe Rink), págs. 22, 23 y 43.

[98] Mapas de Chesterfield Inlet en la Repulse Bay (cara pág. 198, cfr. 195).

grupos y de los individuos [99]. Según Boas [100], los Oqomiut del norte de la tierra de Baffin, llegan a atravesar el estrecho de Lancastre durante el deshielo, remontándose por la tierra de Ellesmere hasta el estrecho de Smith. No cabe duda de que los establecimientos en ruinas del Deron septentrional han tenido un área de diseminación tan amplia como aquélla, ya que de ocho estaciones de invierno, se cuentan 30 ruinas de estaciones de verano, sobre una gran amplitud de costas. Los ejemplos podrían multiplicarse. Publicamos junto al texto el mapa de las zonas de nomadismo de las tribus de Baffin.

A lo largo de la costa americana [101] se produce el mismo fenómeno pero con distinta amplitud. El viaje mayor es el doble viaje de la tribu del cabo Barrow hasta Icy Cape por un lado, para adquirir las mercancías europeas que han llegado allí, y llevarlas hasta Barter Island con objeto de cambiárselas a los kupungmiut [102] de Mackenzie.

Las únicas tres regiones donde la forma de dispersión es de tipo normal es la de los tres deltas, los tres estuarios, aunque cada una de estas desviaciones se deben a circunstancias particulares y accidentales fácilmente explicables. En efecto, en Mackenzie [103], Yucon y la Kuskokwiom producen agrupamientos de verano relativamente importantes; se habla de 300 personas de la tribu del Mackenzie reunidas en el cabo Bathurst [104], aunque esta agrupación, en el momento en que se constató, era temporal [105] debido a una caza excepcionalmente abundante de ballenas, especialmente de ballenas blancas. En otros años, esa misma tribu se ha visto dispersada durante el verano. En algunos pueblos de la Kuskokwim, se dice que los iglús están habitados en verano; sin embargo, parece que sólo lo están momentáneamente cuando el grupo que se ha ido al mar a llevar a cabo

---

[99] Cfr. págs. 271, 278, y LYON, *Private Journal*, pág. 343.

[100] Sobre las migraciones de las tribus de la tierra de Baffin y sus zonas de nomadismo en verano, v. BOAS, *C. E.*, pág. 421 y ss., donde la mayor parte de los textos se encuentran resumidos.

[101] Casi todos los viajeros dan abundantes datos, entre otros FRANKLIN, *Narr. Sec. Exped.*, págs. 120, 121, etc., y sobre todo, los de los que salieron a la búsqueda de Franklin, que en su exploración del verano (v. mapas en MIERTSCHING, *Raisetagebuch*, páginas 70-80) encontraron por todas partes abandonados los pueblos de invierno, las tiendas difundidas y los campamentos dispersos. Por falta de espacio, no podemos dar todas las referencias, muy bien dadas, por otra parte, por Steensby; añadiremos nada más a la de él y a las de Boas: HANBURY, *Sport and Travel in Northern Canada*, 1904, págs. 42, 124, 126, 127, 142, 144, 145, 176, 214, 216; TYRRELL, *Across the Barren*, etc., págs. 105, 110, etc., sobre las regiones peor conocidas, las comprendidas entre el Chesterfield Inlet y el Mackenzie.

[102] Sobre estos viajes cuya duración es a veces de dos años, v. MURDOCH, págs. 43, 45; cfr. los textos citados; cfr. SIMPSON, *Western Eskimos*, pág. 243; PORTER (Woolfe), *Rep. Alaska.*, pág. 137 y ss.

[103] PETITOT, *Grands Esquimaux*, pág. 28, etc., aunque la mayor parte son asambleas de comercio, con indios y europeos; en otras partes, esas mismas tribus se encuentran dispersas, ex., *ibid.*, págs. 166, 179, 167. En la isla Herschel, un gran campo con doscientas tiendas (julio 1850), en HOOPER, *Tents of the Tuski*, pág. 266; cfr. Mac CLURE, *North-Western Passage*, pág. 92.

[104] HOOPER, *ibid.*, pág. 384; cfr. imagen, cara, pág. 350; cfr. RICHARDSON, *Arct. Search. Exp.*, I, pág. 248.

[105] Fenómenos igualmente temporales explican los grandes campamentos observados por BEECHEY, *Voy. Pac.*, I, págs. 247, 256, próximos a otros más pequeños.

sus cambios, está de vuelta y se dispersa primero río arriba para la pesca del salmón y a continuación en la tundra para la caza del reno, y de los pájaros que están de paso [106]. En los pueblos de las riberas marítimas frente a las casas de invierno abandonadas, el pueblo levanta sus tiendas o sus casas de verano en orden y sin que estén muy alejadas las unas de las otras [107]. Aunque [108] la densidad de población sea menor que en invierno, el hecho se produce por una razón concreta, el que el grupo tanto en invierno como en verano, practica un régimen relativamente idéntico de ictiofagia, siendo curioso que en este caso desfavorable, se siga manteniendo la dualidad morfológica a pesar de que el grupo permanezca en el mismo lugar y de que las razones de su dispersión estival hayan desaparecido [109].

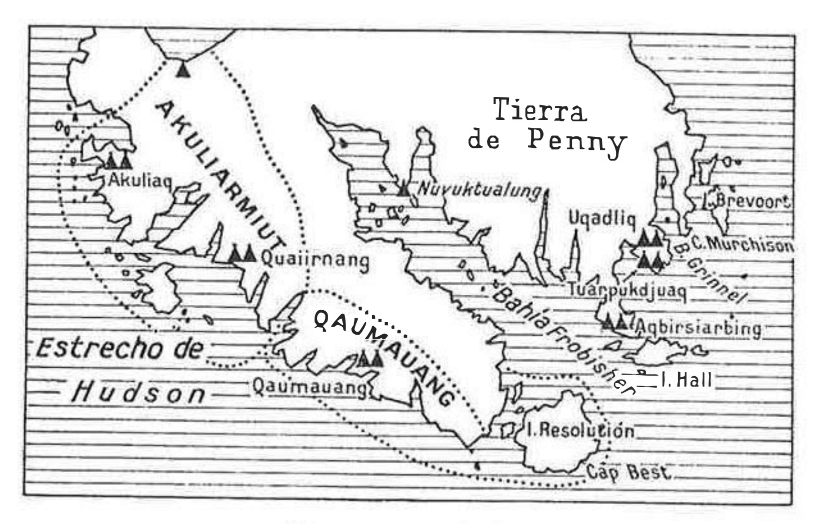


FIG. 6. Zonas de dispersión en verano de los Akuliarmiut, de los Qaumauang y de los Nugumiut. Sólo están indicados los establecimientos de invierno. Los dos triángulos juntos indican los puntos extremos de la colocación de las tiendas de verano (H. B.).

La dispersión del verano está en relación con un rasgo de la mentalidad colectiva esquimal cuyo análisis nos permitirá comprender mejor lo que es exactamente esta organización del verano, tan distinta de la del invierno. Sabemos qué es lo que Ratzel ha denominado *volumen geográfico* y *volumen*

[106] Sobre estos pueblos, v. NELSON, pág. 285 y ss.; PORTER (Shanz y Weber), páginas 180 y ss.

[107] El pueblo visto en Hotham Inlet (NELSON, pág. 261) es un pueblo temporal para el comercio.

[108] Sobre estos pueblos, v. NELSON, pág. 242 y ss., quien limita la existencia de los pueblos permanentes de verano a la región de la Kuskokwim.

[109] Cfr. PORTER, pág. 123; ELLIOT, *Our Arct. Prov.*, págs. 402, 404. Sin embargo, los Togiagmiut, según JACOBSEN, *Reise*, pág. 347; ELLIOT, pág. 401, viven en tiendas de verano, aunque estén bajo el mismo régimen que los Kuskokwgmiut, y los Kvikkpagmiut, Ikomiut, etc. Suponemos, pues, que el uso de la casa y del pueblo de verano (de madera) es en estas regiones de origen ruso.

mental de las sociedades [110]. El volumen geográfico es la zona de extensión realmente ocupada por el grupo de que se trate; el volumen mental es la zona geográfica que abarca con el pensamiento. Existe un considerable contraste entre las humildes dimensiones de una pobre tribu esquimal y la inmensa extensión de costas sobre las que se extiende o frente a las enormes distancias que las tribus centrales recorren tierra adentro [111]. El volumen geográfico de los esquimales es el área de sus agrupaciones de verano, pero todavía es más notable su volumen mental, es decir, la amplitud de sus conocimientos geográficos. Los casos de viajes lejanos en trineo antes del deshielo de la primavera y los de *oumiak,* de las familias en verano o de los individuos en invierno son escasísimos [112]. Sin embargo, se da entre los esquimales un conocimiento tradicional de regiones tremendamente alejadas incluso por aquellos que no han realizado estos viajes; los exploradores han utilizado el talento geográfico de que las mujeres esquimales están eminentemente dotadas [113]. Hemos de figurarnos la sociedad de verano no sólo extendida sobre los grandes espacios que ocupa o recorre, sino lanzando a lo lejos, familias o individuos aislados, niños perdidos que vuelven al grupo natal cuando llega el invierno o al próximo verano después de haber invernado al azar, a los que podría compararse con unas inmensas antenas lanzadas por delante de un organismo, muy extendido ya por sí mismo.

---

[110] RATZEL, *Politische Räume, Geogr. Zeitschr.*, I, pág. 163 y ss.; cfr. *Anthropogeogr.*, I, pág. 217 y ss.; *Pol. Geogr.*, págs. 263-267; cfr. *An. Sociol.*, III, 565.

[111] J. BOAS, *C. E.*, pág. 421 y ss.; cfr. mapa *supra;* cfr. mapa de PARRY, pág. 198. Las grandes expediciones de Hall y de Sehwatka, a la Boothia Felix y a la tierra del rey Guillermo, y la de Hanburg a toda la costa ártica, se han hecho con familias esquimales.

[112] El caso más notable es el viaje de las gentes de la tierra de Baffin al estrecho de Smith y su intento de volver. V. RASMUSSEN, *Nye Mennesker*, 1905, pág. 21 y ss.; cfr. BOAS, *C. E.*, págs. 443, 459. La travesía de esquimales desde Groenlandia occidental a Groenlandia meridional se hace con frecuencia. V. HOLM, *Ethn. Sk.*, página 56.

[113] PARRY, pág. XIII, págs. 513, 514, 251, 253, 276, 195, 198, 185; cfr. LYON, *Pri. Journ., págs.* 250, 160, 161, 177; FRANKLIN (Herschel Isl), *Second. Exp.*, pág. 132; cfr. PETITOT, *Grands Esqui.*, pág. 73, absurdo; BEECHEY, II, págs. 331, 291; SIMPSON, *Discoveries on the shores of the Arctic Sea*, etc., pág. 149; MIERTSCHINE, *Reisetagebuch*, pág. 83: HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 331, pág. 342; BOAS, *C. E.*, páginas 643-648: HOLM, pág. 143, *Meddel.*, X, cuadros, pl. XXX (mapas de madera).

III

CAUSA DE LAS VARIACIONES ESTACIONALES

Es difícil hallar las causas que han determinado los rasgos de esta doble organización, ya que han ido produciendo sus efectos a lo largo de un desarrollo histórico probablemente muy largo, y de unas migraciones de una extraordinaria amplitud. Nuestro deseo es señalar aquí algunos de los factores de los que depende este fenómeno, para indicar, al menos, qué parte corresponde a causas puramente físicas y limitadas y cuál a las causas sociales.

Quienes lo han analizado se han contentado de ordinario con dar unas explicaciones simplistas. Señalan que la casa [1] común y casi subterránea retiene mejor el calor, que la presencia de un determinado número de individuos bajo un mismo techo eleva la temperatura, que la aglomeración de varias familias economiza el combustible, etc. No ven, pues, en esta organización, más que un medio de luchar contra el frío. Aunque estas consideraciones no dejan de tener su fundamento, su verdad es relativa. En primer lugar, no es cierto que los esquimales habiten la parte más fría del mundo [2]. Algunos de ellos están establecidos en regiones relativamente templadas, como por ejemplo, el sur de Groenlandia o de Labrador donde el contraste entre el verano y el invierno nace más de su aproximación a los hielos que descienden por efecto de las corrientes glaciares o de las inlandsis, que de unas auténticas temperaturas bajas. En segundo lugar, quienes habitan en latitudes superiores y en climas continentales en el fondo más duros que los de sus vecinos los esquimales de la costa, como son los indios del interior de Labrador, los montañeros, los crees de Barren Lands [3] y los del bosque de Alaska [4], viven todo el año en tiendas, y estas tiendas no sólo tienen la misma forma que las de los esquimales, sino que, además, la abertura del techo para dejar pasar el humo, que los esquimales no utilizan, las hace, incluso en verano, menos eficaces contra el frío. Es curioso que los indios, no hayan imitado a los esquimales un invento tan útil como la casa, hecho que rebate una vez más las teorías de quienes presentan esta institución social como tomada de aquéllos. En tercer lugar, y ésta es la prueba de que la casa de invierno forma parte, por así decir, de la idiosincrasia de las sociedades esquimales, hay razones para modificar

[1] En cualquier caso hay que dejar de lado la noción clásica de "la casa primitiva" que todavía recoge BERGHAUS, *Physikalister Athas*, pág. 67.

[2] V. los isotermos, incluso de invierno, en BARTHOLOMEW, *Phisical Athas*, Meteorología, mapa XVII. Hay que suprimir, sin embargo, el polo frío de Werchoïansk (Siberia). Cfr. *Geogr. Journ.*, 1904.

[3] HEARNE, uno de los primeros exploradores, constata esta oposici5n. *Journay*, etc., páginas 160-162; COATS, lo mismo, *loc. cit.*, pág. 33; PETITOT, *Grands Esquimaux*, página 26.

[4] Jacobsen señala precisamente cuánto mayor es la resistencia de los indios de Alaska. WOLDT, *Jacobsen Reise*.

su forma, y esa modificación no se lleva a cabo, de tal modo que en los terrenos arbolados de Alaska, las tribus que han penetrado más allá de la zona marítima de los ríos y cuyos establecimientos de invierno están más cerca del bosque que de las pesquerías de focas, en lugar de construir una casa de madera, dejando abierto el techo para que salga el humo, prefieren comprar, y bastante caro[5] el aceite de las lámparas a los vecinos que lo tienen.

Otra explicación en que se recoge mejor el problema en su complejidad, es el que ha dado Steensby[6]. Según este autor, la civilización primitiva esquimal fue de tipo indio, semejante a la que ahora tienen durante el verano, la forma de sus casas es igual a la de los indios de la pradera (desde los mandans a los iroquíes), resultando de una imitación primitiva desarrollada al mismo tiempo que la técnica de invierno, cuando los esquimales se fueron aproximando y luego adueñándose del Océano Glacial. Sin embargo, en ningún sitio hemos encontrado huellas de que su principal ocupación haya sido la caza y su única casa la tienda. Desde que se considera a los esquimales como un grupo determinado de sociedad, han poseído siempre una doble cultura perfectamente constituida, además de que hasta los más antiguos establecimientos de verano están próximos a antiguos establecimientos de invierno. Por otra parte, la comparación entre la gran casa india y la casa esquimal es relativamente inexacta, ya que no tiene ni pasillo, ni banco, ni espacio para las lámparas. Tres rasgos característicos de la casa esquimal.

Descartadas estas explicaciones, busquemos la forma de explicar la concentración invernal y la dispersión del verano.

Hemos tenido ya ocasión de demostrar el apego de los esquimales a su régimen de vida, por pobre que éste sea; no conciben otra existencia que la que tienen, jamás se han esforzado por modificar sus técnicas. Ni el ejemplo de los pueblos vecinos, ni la perspectiva cierta de una vida mejor, han sido capaces de despertar en ellos el deseo de un cambio. Si los esquimales del Norte hubieran copiado la raqueta para andar por la nieve, en lugar del zapato impermeable, al igual que los athapascanes y los algonquinos, vecinos con quienes algunos de ellos tienen un comercio constante, podrían, en pleno invierno perseguir en pequeños grupos, la caza que sólo pueden detener a su paso[7], en verano, pero están tan apegados a sus costumbres tradicionales que no piensan modificarla.

---

[5] V. Porte, *Rep. Al.*, pág. 103; Elliot, *Our. Arct. Prov.*, pág. 405.

[6] *Esk. Kult., opr.*, pág. 199 ss.; cfr. pág. 105, tesis 2.

[7] La raqueta sólo ha sido usada, desde hace tiempo, por los esquimales del cabo Barrow, cfr. Murdoch, pág. 344 y ss., y parece que también allí ha sido importada. Los casos que mencionan Kumlien, *Contributions*, etc., pág. 42; Boas, *E. B. L.*, página 41, son raros y recientes, importados probablemente por los balleneros. Su uso se ha generalizado en Groenlandia gracias a los europeos, así como por los esquimales de la tierra de Baffin al estrecho de Smith. Mac Lean, *Twenty five years service*, etc., I, pág. 139, dice que la fijación de los esquimales en la costa se debe precisamente a la ausencia de raquetas. Steensby habla impropiamente de "snesko", *Esk. Kult. Opro.*, pág. 10, probablemente para designar el zapato impermeable. La única excepción es la de los Nooatok de Alaska, que están mezclados con los indios y al poder perseguir la caza viven en el interior; su morfología es semejante a la de

De acuerdo con esta técnica, fenómeno social y auténtico fenómeno de simbiosis, el grupo se ve obligado a vivir del mismo modo que la caza, concentrándose o dispersándose según las estaciones. En invierno las morsas y sobre todo las focas se concentran en determinados puntos de la costa. La foca necesita el hielo en tierra para proteger a sus crías; necesita también un lugar en que el hielo desaparezca de la tierra el mayor tiempo posible con el fin de ir a respirar a la superficie. El número de estos lugares, lugares de poco fondo, playas, islas, cabos, es muy reducido a pesar de la gran extensión de costas. Es por lo tanto sólo en esos puntos donde se las puede cazar, dado el estado de la técnica esquimal. Por el contrario, una vez que el agua queda libre de hielo, una vez que aparecen los *leads*, la foca se desplaza, se dispersa, se va a jugar al mar, a los fiordos, debajo de las costas abruptas, viéndose obligados los cazadores a dispersarse para conseguirla, pues es excepcional que se presente entonces en grupos. Al mismo tiempo, la pesca en agua dulce del salmón y de los demás salmónidos, la caza del reno y del ciervo [8] en los altos pastos y en la tundra de los deltas, invitan a la vida nómada y a la dispersión en búsqueda de la caza. En verano, esta dispersión es tan fácil para los esquimales como para sus vecinos los indios, ya que no necesitan entonces raquetas para andar y perseguir. La pesca en los ríos se practica en las cercanías por donde para la caza [9].

En resumen, mientras que el verano abre de forma casi ilimitada el campo de la caza y de la pesca, el invierno la limita tremendamente [10], siendo esta alternativa la que imprime el ritmo de dispersión y de concentración de esta organización morfológica. La población se concentra o se disemina igual que la caza. El movimiento de esta sociedad es pues sincrónico al de la vida ambiental.

Por cierta que sea esta influencia de los factores biológicos y técnicos no consideramos que sea suficiente para explicar todo el fenómeno. Permite entender por qué los esquimales se reúnen en invierno y se separan en verano, aunque no sirve para explicar por qué esta concentración alcanza el grado de intimidad que hemos tenido ya ocasión de indicar y que el resto de este trabajo confirmará. No explica la existencia del kashim ni de su

---

los Crees o a la de los Tinneth (cfr. WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, págs. 26, 27; cfr. págs. 14-15; PORTER, pág. 125; NELSON, pág. 18, aunque no se sabe nada de esa tribu).

[8] En 1822, la gente dice a Parry que no hay casi verano en Iglonlik y que no se dispersan para la caza del reno (pág. 357).

[9] La descripción anterior es en gran parte semejante a la que da BOAS, *C. E.*, páginas 419-20; cfr. RICHARDSON, *Polar Regions*, pág. 300 y ss. La excepción de los esquimales del cabo Barrow, que se dedican en invierno a la caza del reno (cfr. SIMPSON, *W. Esk.*, págs. 261-263; MURDOCH, pág. 45 y ss.) confirma precisamente la regla, ya que la practican gracias a las raquetas.

[10] Dejamos de lado, provisionalmente, el tema de la duración de las noches y de los días árticos; la oscuridad tiene por efecto la retardación de la vida animal y vegetal, aunque por el contrario la inmensa insolación del verano tiene por efecto un crecimiento incomparable. Cfr. sobre el tema Gunnar ANDERSON, *Zur Pflanzengeogr. der Arktis, Geogr. Zeitschr.*, 1902, VIII; O. M. RIKLI, *Die Pflanzenwelt des hohen Norden*, Saint-Gall, 1903.

estrecha relación con las demás razas. Las casas esquimales podrían construirse cerca las unas de las otras sin concentrarse hasta ese punto, y sin dar lugar a esa intensa vida colectiva que tendremos ocasión de observar al estudiar los efectos de esa organización.

Podrían ser también casas pequeñas. Los indígenas podrían levantar sus tiendas las unas al lado de las otras y protegerlas más o construir casas pequeñas en lugar de vivir por grupos familiares. No hay que olvidar por otra parte que el kashim, es decir, la casa de los hombres y la casa donde cohabitan varias generaciones, no es un dato particular de los esquimales; se encuentra en muchos otros pueblos y por lo tanto no se puede considerar como debida a las especiales particularidades de las sociedades septentrionales. Su origen se debe seguramente a determinadas características que la civilización esquimal tiene en común con otras. Lo que hemos de buscar es cuáles son estas características, tema que por su generalidad desborda los límites de nuestro trabajo. Lo único que puede explicar la técnica, es el momento del año en que tienen lugar estos dos movimientos de concentración y dispersión, el tiempo que duran y la forma en que tienen lugar, así como la forma concreta en que la una se opone a la otra [11].

[11] Por falta de espacio no podemos ocuparnos aquí de la forma progresiva y variable en que se lleva a cabo esta dispersión y concentración, aunque sentiríamos no citar la descripción de Parry sobre la perfecta concordancia de la naturaleza mecánica de estos movimientos (pág. 531). "In all their movements they seem to be actuated by one simultaneous feeling that is truly admirable."

IV

EFECTOS

Después de haber descrito la naturaleza de las variaciones por las que pasa, según las estaciones, la organización morfológica de los esquimales y de haber determinado sus causas, hemos de estudiar sus efectos [1]. Hemos de analizar la forma en que estas variaciones afectan la vida religiosa y jurídica del grupo, parte que no es la menos importante de nuestro tema.

I. EFECTOS SOBRE LA VIDA RELIGIOSA

La religión esquimal está acompasada al ritmo de su organización. Hay, por así decir, una religión de verano y una religión de invierno o mejor dicho, lo que ocurre, es que en verano no hay religión [2]. El único culto que se practica entonces es el culto privado, doméstico; todo queda reducido al rito del nacimiento [3] y de la muerte [4] y a la práctica de algunas prohibiciones. Los mitos de que durante el invierno está llena la conciencia del esquimal, quedan como olvidados en el verano. La vida se hace laica,

---

[1] No vamos ahora a sentirnos obligados, como hemos hecho con la morfología, a dar un cuadro de cada tipo de religión y de derecho esquimal, ni a dar de cada característica de las costumbres una lista de sus equivalentes para todas las sociedades esquimales, sean bien o mal conocidas; como tampoco vamos a indicar, a falta de estas equivalencias, la causa de la ausencia de este o del otro hecho. Esto sería difícil, por no decir imposible e incluso ilusorio dado el tema. Nos basta, pues, recordar la notable uniformidad de la civilización esquimal (v. el primer punto del ensayo), demostrando la amplitud de alguno de sus principales fenómenos e indicando en cada momento sus diferentes efectos sobre las distintas sociedades, sintiéndonos con ello autorizados a poner punto final a este trabajo.

Tampoco hemos intentado hacer un cuadro de las dos tecnologías de invierno y verano cuya contraposición no es menor que la relativa a los derechos o las religiones. STEENSBY se ha ocupado con gran precisión del tema. *Esk. Kult. Opr.*, página 142 y ss.

[2] Naturalmente, no son válidas las informaciones sobre los fenómenos religiosos del verano de los viajeros europeos que sólo han ido de paso o las de los sedentarios que no han podido seguir las migraciones, pero el hecho de no indicarnos nada sobre el tema nos permite sacar las conclusiones que sacamos. La existencia de fiestas colectivas en verano, en Alaska (v. PORTER (Woolfe), *Eleventh Cens.*, págs. 141, 142; NELSON, pág. 295); en Groenlandia, v. CRANZ, IV, I, 5; cfr. cuentos, RINK, *T. T.*, páginas 125, 137 y ss. (fantásticos en parte), son sencillamente excepcionales debido a los mercados. La existencia de fiestas en junio, en el cabo Barrow, MURDOCH, pág. 375; Woolfeen PORTER, pág. 142, se debe sobre todo al hecho de que la pesca de la ballena prolonga en este caso la agrupación de invierno. Por otra parte, estas fiestas parece que son distintas a las fiestas "formales" del invierno. MURDOCH, pág. 365.

[3] A veces diferentes en invierno y en verano. Cfr. NELSON, pág. 289 (nombre provisional, Unalit). Cfr. posteriormente, nota 24, la costumbre de Angmagssalik.

[4] Diferentes también naturalmente por el número y naturaleza de las gentes y de los objetos en cuestión. Ejem.: TURNER, pág. 193 (Ungava); EGEDE, *Perlustr.*, páginas 82, 83 (Groenlandia).

incluso la magia que generalmente es algo puramente privado sólo aparece como una simple ciencia mágica[5] cuyo ceremonial queda muy reducido.

Por el contrario, el establecimiento de invierno vive en un estado de exaltación religiosa continua. Es el momento en que se transmiten de una generación a otra, los mitos y los cuentos. El mínimo acontecimiento exige la intervención más o menos solemne del mago, del *angekoks*[6]. El mínimo tabú ha de levantarse en una ceremonia pública[7] y con visitas a toda la comunidad[8]. A cada momento hay imponentes sesiones de shamanismo público, con el fin de conjurar el hambre que amenaza al grupo, sobre todo durante los meses de marzo a mayo, en que las provisiones han desaparecido o están próximas a desaparecer y que la caza es poco frecuente[9]. La vida de invierno se puede imaginar, en definitiva, como una gran fiesta. Lo que los antiguos autores nos relatan de las continuas danzas en Groenlandia[10], danzas que en su mayor parte son de naturaleza religiosa, seguramente es, si se tienen en cuenta los errores de observación y de expresión, una prueba más de esta continuidad de la vida religiosa. La conciencia religiosa del grupo llega a tal extremo de paroxismo que en algunas sociedades esquimales[11], las contravenciones religiosas son objeto de una vigilancia excepcionalmente rigurosa; la miseria colectiva, la tormenta demasiado larga, la fuga de la caza, la inoportuna ruptura del hielo, etc., se atribuyen a la transgresión de alguna prohibición ritual. Para paliar sus efectos hay que confesarla públicamente. La costumbre de la confesión pública resalta esa especie de santidad de que está impregnada la vida social del invierno[12].

Esta vida religiosa no es sólo de gran intensidad[13], sino que además presenta una característica muy especial, que contrasta con la vida de ve-

---

[5] La mayor parte de las sesiones de angekok que se han descrito se refieren a casas y, por tanto, al invierno. V., sin embargo, PARRY, pág. 369; HOLM dice: "De rigtige Angekokkunster Goregaa Kun om Vinteren", *Ethn. Sk.*, pág. 123 (Angmagssalik).

[6] Sobre este tipo de sesiones en Groenlandia, v. EGEDE, *Nye Perlustr.*, 1721, página 45; *Perlustra*, pág. 115; CRANZ, III, 5. § § 39, 41, donde se dice que la excursión del mago a ver a los torngarsuk no puede hacerse antes del otoño, que es la más corta del invierno; RINK, *T. T.*, págs. 37, 60 (el gran arte parece reservarse al invierno); Labrador, TURNER, pág. 194 y ss.; Regiones Centrales, BOAS, *C. E.*, página 592 y ss.; *E. B. L.*, 121, 128 y ss. Cfr. pág. 240, cuentos núm. 53. HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 319 (Mackenzie). PETITOT, *Monogr.*, pág. XXIV (cabo Barrow); MURDOCH, pág. 430 y ss.; SIMPSON, *West. Esk.*, pág. 271; Alaska, NELSON, página 435 y ss., etc.

[7] NELSON, págs. 284, 288; PORTER (Woolfe), *Rep. Alaska*, pág. 149.

[8] PARRY, pág. 509, cfr. pág. 182; HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 197.

[9] Cfr. BOAS (esquimales del centro). *C. E.*, pág. 611, "It is a busy season": *E. B. L.*, página 121 y ss.; cfr. una anécdota que llama la atención, RASMUSSEN, *Nye Mennesker*, pág. 29.

[10] EGEDE, *Perlus.*, pág. 85 y ss.; CRANZ, III, 5, § 30 y ss.; cfr. relativos a Neu-Herrnhut.

[11] Sobre la confesión, v. BOAS, *E. B. L.*, pág. 128 y ss.; cfr. PECK, en *Life of Rev. Peck*, etc., pág. 63; LYON, *Priv. Jour.*, pág. 357 y ss., señala estos mismos hechos.

[12] Esta es quizá la razón de la necesidad de un *angekok* en cada estación de invierno. Cfr. RASMUSSEN (Smith-Sund), *Nye Mennesker*, pág. 161, y CRANZ (Groenlandia oriental), *History of Greenland*, II, pág. 304.

[13] Cfr. PETROFF, *Rep. Al.*, pág. 132; WELLS y KELLY, *Engli Esk. Dict.*, pág. 24; Shanz, en PORTER, pág. 94.

rano: la de ser eminentemente colectiva. Con ello no sólo queremos decir que las fiestas se celebran en común, sino que por todas partes transpira el sentimiento que la comunidad tiene de sí misma, de su unidad. Son colectivas no sólo porque en ellas participan una pluralidad de individuos reunidos, sino porque son producto del grupo y expresión de él.

Lo que se deriva de este hecho es que se celebran en el kashim [14], allí donde lo hay, que como ya hemos visto debió de ser antes, en todas partes. Por lo tanto cualquiera que sea la modalidad que presenta el kashim, es siempre y fundamentalmente *un lugar público* que pone de manifiesto la unidad del grupo. Esta unidad es tan fuerte, que en el interior del kashim la individualidad de las familias y de las casas particulares desaparece, perdiéndose, indiferenciándose las unas de las otras, dentro de la masa de la sociedad. En el kashim, los individuos se colocan no por familias o por casas, sino según la función social, todavía muy indiferenciada, que ejercen [15].

La naturaleza de las circunstancias y de los ritos celebrados durante las fiestas son expresión de ese mismo carácter. Tal es el caso de la fiesta que recibe el nombre de «las vejigas», tal como se practica en Alaska y especialmente entre los unalit de la bahía de Saint-Michel [16]. En primer lugar, se llevan a cabo una serie de danzas con máscara, en presencia de la comunidad que canta. Al final, se lanzan al mar, de golpe las vejigas de todos los animales marinos capturados *por el grupo* durante el año. Las almas de los animales, que se considera que están allí introducidas, se reencarnan en las focas y morsas hembras. Por lo tanto es la estación invernal en su conjunto, la que, por medio de un rito único, asegura la continua subsistencia.

Otra fiesta, también observada entre los unalit [17], aunque tiene una equivalente en todas las regiones esquimales [18], es la fiesta de los muertos.

---

[14] Según los nugumiut, el kashim está dedicado a un espíritu, por tanto cuanto ocurre en él tiene un carácter religioso. BOAS, *C. E.*, pág. 601; *E. B. L.*, pág. 148; Cfr., pág. 332, cuento. La palabra que significa fiesta y asamblea en Groenlandia contiene el radical *gagse*. V. las referencias citadas anteriormente (nota 66 del cap. II).

[15] NELSON, pág. 285 y ss.; 358 y ss.; MURDOCH, pág. 374; BOAS, *C. E.*, pág. 602.

[16] NELSON, pág. 368 y ss. ELLIOT, *Artc. Prov.*, pág. 393 y ss. Cfr. Zagostin *en* PETROFF, *Rep. Al.*; cfr. PORTER (Woolfe), pág. 143; WELLS Y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, pág. 24; cfr. MURDOCH, pág. 434, y la explicación que da en las notas.

[17] NELSON, pág. 358 y ss.

[18] PORTER (Woolfe), págs. 140, 141; JACOBSEN, fiesta en Ignitkok, *Reise*, ed. Woldt, página 260 (los dos viajeros cometen el mismo error, pues no se dan cuenta de que se trata de nombres de almas), Nassilieff, en WRANGELL, *Stat. Ergbn.*, pág. 130 y ss.; ELLIOT, *Our Artic Province*, págs. 390, 393; cfr. el relato de Zagoskin en PETROFF, *Rep. Al.*, pág. 130; WELL y KELLY, *ibíd.* Carecemos de datos sobre la existencia o no de este rito en el cabo Barrow. Poseemos escasa información acerca de las regiones centrales hasta Chesterfield Inlet. V., sin embargo, PETITOT, *Grands Esqui.*, páginas 156, 167 (poco seguro). Sobre los esquimales del centro, cfr. BOAS, *C. O. E.*, páginas 608, 610; cfr., pág. 628, núm. 6, *E. B. L.*, págs. 146, 148; cfr., cuento, páginas 330, 186; HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 120; KUMLIEN, *Contributions*, etc., página 48; PECK, en *The Life of Rev. Peck*, pág. 41 y ss. (tribu del fuerte Churchill), página 242 (Blacklead Isl.). En cuanto a Groenlandia, sólo conocemos restos del rito. V. P. EGEDE, *Dictionarium Groenlandico Latinum*, 1758, pág. 5, "A Hekkessiorok, dàt an quid nominis gratia". Cfr. (Labrador) ERDMANN, *Eskimoisches Wörterbuch*, pági-

Comprende dos partes fundamentales. Se empieza por rogar a las almas de los muertos, que se reencarnen momentáneamente en los homónimos que cada muerto tiene en cada estación, ya que existe la costumbre de que el recién nacido lleve siempre el nombre del último que murió. A continuación, se llena de regalos a esos homónimos vivos que representan a los muertos; se cambian regalos entre todos y se despide a las almas que abandonan a los habitantes humanos para volver al país de los muertos. De tal modo que en ese momento el grupo no sólo consigue su unidad, sino que vuelve a formar, en un solo rito, el grupo ideal compuesto de todas las generaciones que se han sucedido desde los tiempos más remotos. Tanto los antepasados míticos e históricos como los recientes, vienen a mezclarse con los vivos, comunicándose los unos con los otros por medio de los regalos.

Las fiestas del solsticio de invierno tienen la misma finalidad. El rito esencial de los esquimales del centro [19] y del Este consiste o al menos consitía, en apagar y encender *simultáneamente* todas las lámparas de la estación de invierno. Considerando que el fuego se encendía seguramente en un fuego único, producido por frotamiento, nos daremos cuenta que nos encontramos ante una especie de culto al fuego colectivo.

Añadamos, por último, que todas estas fiestas están acompañadas siempre y en todas partes de importantes fenómenos de licencia sexual, de los cuales volveremos a ocuparnos al tratar del estatuto personal [20]. El comunismo sexual es una especie de comunión y quizá la más íntima; cuando reina, se produce una especie de fusión de las personalidades individuales, las unas dentro de las otras. Es pues, una situación muy diferente del estado de aislamiento y de individualización que viven, durante el verano, los pequeños grupos familiares dispersos en la enorme extensión de costas.

Estas oposiciones entre la vida de invierno y la de verano, no se traduce sólo en los ritos, fiestas y ceremonias religiosas de todo tipo, sino que afecta también profundamente las ideas, las representaciones colectivas, en una palabra, la mentalidad de todo el grupo.

Entre los ogomiut de la tierra de Baffin y los nugumiut de la bahía de Frobisher [21], a lo largo de un complejo de fiestas, las gentes se dividen en dos grupos. De un lado, todos los que han nacido en invierno que llevan un nombre colectivo especial, se les llama *axigirn,* es decir, «ptarmigans»;

---

nas 42, 20, col. 2; cfr. RINK, *T. T.*, en el cuento núm. 43, un rito de ofrenda a un niño que lleva el mismo nombre que un muerto. CRANZ, *Forts*, págs. 110, 334.

[19] HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 320 (Nugumiut); cfr. BOAS, *C. E.*, pág. 606. A nuestro parecer, el rito de la extinción de las lámparas, extendido en Groenlandia, según los observadores (cfr. nota 80), no es más que un rito de licencia sexual ligado con frecuencia a una sesión de Angekot alado. El acompañamiento de la fiesta del sol, someramente indicado por CRANZ, III, 3, § § 24 y 23. Cfr. HANSERARS, *Dagbog* (ed. Rink., 1901), pág. 44 (Gumarmiut), a propósito del intercambio de mujeres que se produce al extinguirse las lámparas "som Skik var over hele Kysten baade hvergang det var Nymaane of ofter visse Fester" (como era costumbre hacer en toda la costa cada vez que había luna nueva o después de determinadas fiestas).

[20] Cfr. más adelante sobre los efectos de la vida jurídica.

[21] BOAS, *C. E.*, pág. 604, cfr. App. núm. 6; *E. B. L.*, pág. 141.

en el otro se reúnen todos los nacidos en el verano, y reciben el nombre de *aggim,* es decir, patos de flojel. Los unos se colocan del lado de la tierra y los otros del lado del agua; cada campo tira de una cuerda y según cual sea el lado que gane, es el invierno o el verano quien gana. Esta división de las gentes en dos grupos según la época en que hayan nacido, no es especial de este rito, sino que es la base de muchas otras costumbres entre los esquimales del centro. Efectivamente, se dice que la gente lleva durante toda la vida, pero especialmente durante las fiestas de que acabamos de hablar, un amuleto hecho con la piel de un animal, generalmente de un pájaro, que es el que preside el mes de su nacimiento [22]. Lo cual hace suponer que efectivamente hay una tendencia a clasificar a las personas en grupos diferentes, según la estación en que han nacido; los pájaros de tierra son generalmente pájaros de invierno, y los pájaros de agua, son pájaros de verano [23]. Lo que no ofrece dudas es que en Angmagssalik [24], situada a una enorme distancia de donde se practican estas costumbres, los ritos del nacimiento varían sensiblemente según se trate de un niño de invierno o de verano. Si el niño ha nacido en verano su primera comida consiste en el caldo de un animal terrestre o de pescado de río hervido en agua dulce, o en un caldo de animal marino hervido en agua del mar, si el niño ha nacido en invierno.

Esta división de la gente en dos grandes categorías se refiere a una división mucho más amplia y general, que abarca todas las cosas. Sin tener en consideración aquellos mitos en que el conjunto de las especies animales y de los acontecimientos principales de la naturaleza, se reparten en dos grupos, uno de invierno y otro de verano [25], encontramos la misma idea como base de una multitud de prohibiciones rituales. Hay cosas de invierno y cosas de verano y la oposición entre estos dos géneros, está tan viva dentro de la conciencia esquimal que queda prohibido cualquier tipo de mezcla entre ellas [26]. En las regiones centrales, está prohibido el contacto entre pieles de reno (animal de verano) y pieles de morsa (animal de invierno) y lo mismo ocurre con los objetos utilizados para la caza de estos dos animales [27]. Cuando llega el verano sólo se puede comer caribú (animal

---

[22] *C. E.,* pág. 611; cfr. *E. B. L.,* pág. 140. HALL hace alusiones, *Life with the Esqui.,* II, pág. 313, que consiste en pasar una piel de pájaro sobre la cabeza de un niño después de su nacimiento.

[23] Un texto de BOAS, *E. B. L.,* pág. 140, permite hacer conjeturas sobre ello.

[24] HOLM, pág. 91; cfr. texto poco claro, EGEDE, *Perlus,* pág. 81.

[25] Nos referimos al mito de Sedna, del que podemos encontrar ejemplos en toda la civilización esquimal y que parece puede interpretarse como la figura mítica destinada a explicar, a sancionar los tabúes relativos a los animales marinos y, por tanto, entre otros, los tabúes estacionales. Sobre este mito, v. LYON, *Priv. Jour.,* página 362; BOAS, *C. E.,* pág. 583 y ss.; *E. B. L.,* pág. 120, pág. 145 y ss., pág. 163; cfr. HALL, II, pág. 321. Sobre la extensión y origen de este mito, cfr. BOAS, *The Folklore of the Eskimos, J. Amer. Folklore,* XIII, 1904; cfr. nuestro C. R. *Année Sociol.,* VIII, pág. 349.

[26] Creencias como las que supone el cuento de Igludtsialek (Groenlandia), RINK, *T. T.,* pág. 150 y ss., son precisamente el resultado de estos tabúes y de un mito de Sedna completamente autóctono. La mujer angekok pide su "vestido de verano" para ir a la montaña y deshacer el hielo.

[27] HALL, *Life with the Esqui.,* II, pág. 321; BOAS, *E. B. L.,* pág. 122; cfr. TYRRELL,

de verano) después de haber guardado los trajes de invierno y de usar otros nuevos o al menos aquellos que no se han tocado durante la temporada de caza de morsas [28]. Las tiendas que han servido de abrigo durante el invierno, así como los trajes, deben esconderse bajo piedras porque se consideran como *shongegew*, es decir tabúes [29]. No debe llevarse ninguna manta o correa de morsa adonde se caza el reno, bajo pena de volver con las manos vacías. Los trajes de invierno, cuando están hecho de piel de caribú, deben acabarse, antes de salir para la caza de las morsas [30]. Mientras se vive en el hielo no se debe trabajar ninguna piel de caribú ni de reno [31]. La carne del salmón, producto de la pesca de verano no debe estar en contacto con la de ningún animal marino, cualquiera que sea, ni siquiera dentro del estómago. Sin embargo, la carne de la foca que se caza durante todo el año, al mismo tiempo que los demás animales, está sometida a normas menos severas. La violación de cualquiera de estos tabúes imprime, a quien lo ha cometido, un sello, visible para la caza y que se contagia a cuantos se aproximan a él. En ese caso la caza huye y el hambre domina la región [32].

La institución de estos tabúes ha creado una clase especial de correos cuya misión es anunciar la captura de la primera morsa [33] como señal de que el invierno ha comenzado, inmediatamente cesan los trabajos sobre piel de caribú y la vida cambia totalmente de aspecto.

La forma pues, en que se clasifican los hombres y las cosas lleva la huella de esta oposición cardinal entre las dos estaciones. Cada estación define un tipo de seres y de cosas y ya hemos tenido aquí mismo la ocasión de demostrar el papel fundamental que estas clasificaciones juegan dentro de la mentalidad de estos pueblos. Puede decirse que las nociones de invierno y de verano son los dos polos sobre los que gravita el sistema de ideas de los esquimales [34].

Across the subarctics of Canada, pág. 169 y ss.; PECK, *Life...*, págs. 43, 122 y ss.; HANBURY, *Sport and Travel*, pág. 46 y ss., págs. 68, 97, 100 (con detalles interesantes; prohibición de trabajar las pieles de renos sobre el hielo de tierra adentro, la piel de foca sobre la tierra, etc.).

[28] BOAS, *E. B. L.*, pág. 122; HALL, *Life with the Esqui.*, págs. 201, 202. La aventura ocurrida a los fundadores de la misión del Labrador demuestra que existía la misma creencia. Cfr. *The Moravians in Labrador* (Loskiel, Lon. 1825), pág. 100; cfr., páginas 21 y 22.

[29] BOAS, *E. B. L.*, pág. 123.

[30] ID., *ibíd.*, pág. 123 (cfr. el mito y *C. E.*, págs. 587, 588). Parece, por otra parte, que el mito reviste diversas formas, incluso entre los Aivilik; cfr. HANBMURY, *Sport and Travel, loc. cit.*

[31] ID., *ibíd.*, pág. 124.

[32] ID., *ibíd.*,

[33] *Ibíd.*, pág. 122.

[34] Cfr. DURKHEIM y MAUSS, "Classifications primitives", *Année Sociol.*, V. Creemos que precisamente los zuñis, en sus dos Prácticas, clasifican las cosas en cosas de invierno y de verano. La división en cosas de mar y cosas de tierra, parece coincidir entre los esquimales con las de verano e invierno.

II. EFECTOS SOBRE LA VIDA JURIDICA

El sistema jurídico tiene como finalidad ordenar las posibles relaciones materiales entre los miembros de una misma sociedad. Unas veces trata de indicar los derechos y deberes respectivos entre las personas (régimen de las personas) y otras en relación con las cosas propias del grupo o de los individuos (régimen de los bienes), en ambos casos las diversas instituciones jurídicas y morales indican a la conciencia colectiva las condiciones necesarias para la vida en común [35]. Es normal pues, que la influencia de esta doble morfología se ponga todavía más de relieve en la vida jurídica esquimal, que en la religiosa. Veremos a continuación cómo existe un derecho de invierno y otro de verano [36] y cómo cada uno produce una reacción sobre el otro.

La familia.—No vamos a dedicarnos ahora a hacer un estudio de la familia esquimal, pero sí vamos a demostrar sin embargo, que las principales características de la organización doméstica están en función de la doble organización morfológica que hemos descrito.

Es sabido que la nomenclatura familiar es uno de los medios más seguros para averiguar los lazos que unen entre sí a los diferentes miembros de un mismo grupo doméstico. Ese estudio se puede llevar a cabo de modo relativamente fácil gracias a los cuadros, aunque un poco reducidos, publicados por Dall y Morgan [37]. A primera vista parece que hay dos tipos de familia, una en que el parentesco es colectivo del tipo que Morgan ha llamado clasificador y otro en que el parentesco es individual. En efecto, del primer sistema subsisten dos rasgos. En línea descendente, se da el nombre de *Eng'-ota* al nieto y a las personas, consanguíneas o adoptadas, cuyo parentesco es más lejano: así, por ejemplo, a los hijos de sobrinos o de primos de la generación de los hijos. El nombre de *E-tu-ah*, de *Niuge-o-wa* se da no sólo al abuelo y a la abuela (consanguíneos o de adopción), sino también a sus hermanos y hermanas y a todos los parientes de su generación. En línea colateral, los primos en cualquiera de sus grados, no se distinguen de los demás grupos de parientes y llevan un nombre que les hace confundirlos con los demás habitantes de la casa [38]. En resumen, cual-

[35] Cfr. DURKHEIM, *División du travail, passim.*

[36] Esta oposición ha sido ya señalada por PARRY, pág. 534; por LYON, *Priv. Jour.*, pág. 250; por BOAS, *C. E.*, pág. 562 y ss., cfr. PECK, *loc. cit.*, pág. 52; por RICHARDSON, *Polar Regions*, pág. 318 y ss.; GLASUNOV y WRANGELL, *Stat. Ergeb.*, pág. 130 y ss. (Alaska); por PORTER (Schanz), pág. 106, *Rep. Alask.*; por PETROFF (generalidades), *Rep. Alask.*, pág. 125 y ss. Los excelentes libros de RINK, *T. T.*, pág. 23 y ss.; cfr. *Esk. Tr. Meddel*, XI, I, pág. 26, de NELSON, de MURDOCH, no hacen mención expresa, aunque aportan considerable número de datos en apoyo de nuestra teoría. Es también una laguna dentro del trabajo de STEENSBY que aunque ha comprendido la oposciión entre las dos tecnologías, no ha sabido ver la de las dos estructuras jurídicas de la sociedad esquimal.

[37] (Groenlandia occidental, Cumberland Sound, Riochurchill). L. H. MORGAN, *Systems of Consanguinity of Human Families*, Smithson, Contrib. to Knoledge., vol. XVII, Washington, 1872, pág. 275 y ss. Otra lista de Cumberland Sound ha sido publicada por DALL, *en Contrb. to North. Amer. Ethn.*, I, pág. 95 y ss.

[38] Cfr. más adelante en nota 50.

quier grado de parentesco, sea uterino o masculino, es semejante, a excepción de los siguientes: el padre, la madre, el hijo y la hija, los hermanos y hermanas del padre, los hermanos y hermanas de la madre y los hijos de unos y otros. De tal modo que dentro de la familia, que es de gran amplitud, y donde las relaciones de parentesco son indiferentes, aparece otra más limitada, en que el parentesco, por el contrario, está individualizado.

Por tanto, existen realmente, según la nomenclatura, dos tipos de sociedad doméstica: una es la familia de verano [39] y otra es la de invierno. Como cada una tiene una composición diferente, cada una tiene su propio derecho.

El derecho de familia ha sido relativamente patrimonial. El papel funfundamental es el del padre o como dicen en inglés, el *provider* [40], y el de los hijos varones en edad de cazar. Son más que jefes, son su único fundamento. Cuando ellos desaparecen, desaparece la familia *completa.* A los hijos que son todavía jóvenes y no son adoptados por otra tienda, se les deja morir [41]. A esto hay que añadir que el papel de la madre no es menos fundamental, si ella desaparece la familia desaparece igualmente [42]. Estos dos personajes son tan importantes que aunque los hijos tengan ya una cierta edad, el marido viudo o la mujer viuda intentan casarse de nuevo inmediatamente. La existencia del grupo es pues de lo más precario, descansa sólo sobre una o dos personas. Se da pues una organización familiar muy particular y especial a la civilización esquimal. En definitiva, son los cónyuges el elemento esencial, del mismo modo que en las civilizaciones más desarrolladas, hecho curioso dado que el lazo conyugal es de una extrema fragilidad.

Hay otras características que confirman esta fisonomía de la familia de verano. En primer lugar, en Groenlandia [43], el poder del jefe de familia, *igtnat* tiene derecho absoluto sobre la dirección de sus hijos aunque sean adultos, y parece que los casos de desobediencia son raros; es él quien determina los traslados y partidas [44]. Tiene absoluto derecho de castigar incluso a su mujer, del cual no abusa pues si él tiene el derecho de repudiarla, ella tiene derecho a abandonarle [45].

La organización de la familia paternal, en general, está ligada a una necesidad de supervivencia, carácter que no falta tampoco en la familia esquimal, quedando incluso la necesidad en este caso, mucho más de relieve. La existencia de viejos sin hijos es imposible. Sin hijos varones adultos

---

[39] Sobre la composición de la familia de verano, v. RINK, *T. T.*, pág. 20 y ss.; TURNER, pág. 183.

[40] El papel de los "providers" fue observado por los primeros autores daneses. CRANZ, III, 3 y 4; cfr. numerosos datos relativos a 1738, 1743, etc.

[41] V. *T. T.*, pág. 28; cfr. cuentos, pág. 169 y ss.

[42] Excepto cuando el individuo tiene hijas núbiles. En el caso en que los niños sean pequeños, su muerte es segura. (*Contra,* MURDOCH, pág. 318, la población del cabo Barrow, es sabido, es muy reducida.)

[43] RINK, *T. T.*, pág. 24; HOLM, pág. 97.

[44] RINK, *ibíd.*; TURNER, pág. 190 (especialmente claro); HALL, *Life with the Esqui*, I, pág. 370; BOAS, *C. E.*, pág. 545 y ss.; NELSON, pág. 285 y ss.

[45] RINK, *T. T.*, pág. 25; HOLM, pág. 88; BOAS, *C. E.*, pág. 566.

que cacen para ellos, sobre todo en verano, los matrimonios mayores, y con más razón las viudas mayores, no tienen de qué vivir [46]. Estas últimas ni siquiera tienen el recurso del matrimonio o de la adopción ya que sólo se tiene interés en llevarlo a cabo con jóvenes. Esta necesidad, en algunos casos adopta una forma religiosa. Los ascendentes saben que habrán de reencarnarse después de la muerte en el cuerpo de sus «homónimos», los recién nacidos de la estación y el culto que hay que dar a sus almas en la persona de sus representantes, recibirá devolución en sus hijos. Por tanto, la falta de hijos, legítimos o adoptados, plantea el problema de la supervivencia de sus almas [47].

El derecho doméstico de invierno es muy diferente; la pequeña familia del verano, netamente individualizada, desaparece en parte dentro de un grupo mucho más amplio, una especie de *joint-family*, que recuerda al Zadruga eslavo y que constituye la sociedad doméstica por excelencia, que consiste en el grupo que vive en comunidad en el iglú o en la gran casa [48]. Efectivamente, entre los individuos que viven bajo un mismo techo, se produce no sólo unas relaciones económicas, sino que se crean lazos morales propiamente dichos, relaciones de parentesco *sui generis* que ya se ponen de manifiesto en la nomenclatura [49]. En primer lugar, hay un nombre para designar este tipo de parentesco: el de *igloq atigit* [50], parientes de casa; palabra que los observadores ingleses y alemanes traducen bastante acertadamente por las de *Husfaeller* y *housemates* que designa a *todos los primos.*

Está comprobado que el conjunto de estos *housemates,* integra el conjunto de parientes más próximos al individuo, después de su familia propiamente dicha [51]. De hecho, por otra parte, donde se da el tipo, a nuestro parecer, más primitivo de casa, el grupo que la habita se compone de consanguíneos y de aquellos que están emparentados con ellos. Así, por ejemplo, en Utiakwin [52] (cabo Barrow), a pesar del estado de desintegración a que ha llegado la sociedad, había una gran casa que reunía: un hombre con su mujer y su hija adoptiva, dos hijos casados cada uno con su mujer

---

[46] V. pág. 49, núm. 2. LYON dice además que la joven viuda fue común a todos los miembros de la estación, durante algún tiempo, antes de dejarla morir. *Priv. Journ.*, página 353.

[47] Este último hecho (cfr. textos citados anteriormente, nota 40 de la Morfología general) sirve para explicar otro, curioso y desconcertante a primera vista: la total independencia del niño y el respeto de los padres respecto a él. No le pegan jamás e incluso obedecen sus órdenes. Esto debido a que el niño no es sólo la esperanza de la familia, en el sentido que hoy daríamos a la palabra, es que además es el antepasado reencarnado. Dentro de la familia de verano, restringida, aislada y autónoma, es como el polo sobre el que convergen las creencias e intereses.

[48] La relación entre el régimen moral de la gran casa esquimal y el de la casa india, se hizo por primera vez por RINK, *Esk. Tr. Meddel,* XI, pág. 23; cfr. TYRREL, *Across the subarctics of Canada,* 1898, pág. 68.

[49] Cfr. MORGAN (citado anteriormente en nota 37).

[50] Cfr. RINK, *Esk. Tr.,* pág. 93 y ss., con sus equivalencias. Cfr. P. EGEDE, *Dictionarium,* etc., *s. v.* iglú., pág. 32; KLEINSCHMIDT, *Grönlanlandsk Ordbog, s. v.* igdlo, página 75; ERDMANN, *Eskimoiches Wörterbuch,* págs, 52, 63; PETITOT, *Monographie,* página XLIII; cfr. EGEDE, *Nye Perlustration,* 1.ª ed., 1725, pág. 45.

[51] RINK, II, pág. 9, 26; PETITOT, *Monographie,* pág. XXIX.

[52] MURDOCH, pág. 75.

y un hijo, una hermana viuda con su hijo y su nuera y una nieta de esta última. En los demás sitios [53], los cuadros casi genealógicos que poseemos, demuestran que los principios, de acuerdo con los cuales, se recluta la casa son casi los mismos.

Es rasgo característico de este parentesco especial, la prohibición de matrimonio entre los *housemates,* al menos la prohibición parece ser la regla, ya que, por una parte, existe la prohibición general de contraer matrimonio entre primos carnales [54], y es sabido que llevan el mismo nombre que los *housemates,* que en general son hermanos y hermanas y descendientes de los hermanos y hermanas que viven juntos en invierno. Cuando la prohibición sólo se refiere a los parientes, es posible que se haya dado un error de observación, y por otra parte, en Groenlandia la prohibición de matrimonio entre personas criadas dentro de una misma casa, está bien claramente precisada [55]. Los textos que nos han aportado estos datos (que son justamente los más antiguos), relacionan de forma muy estrecha el parentesco entre primos hermanos con el de los habitantes de una casa grande. Existe una especie de fraternidad especial que imprime un carácter incestuoso [56] a las reuniones sexuales entre los miembros de un mismo iglú. Sin embargo, hay dos hechos que parecen contradecir la norma de derecho que acabamos de dar. Nelson dice que entre los unalit de la bahía de Saint-Michel [57] se celebran matrimonios entre primos hermanos, y Holm menciona respecto a Angmagssalik, excepciones bastante frecuentes a la costumbre de buscar esposa fuera de la casa [58]. No hay que olvidar, sin embargo, que en Angmagssalik la confusión entre la gran casa y la estación de invierno (cada estación comprende una sola casa) altera, en lo más esencial, esta organización. Es un caso tan excepcional que no es sorprendente que no se atenga estrictamente a la regla. Dado que toda la estación vive bajo un mismo techo, era evidentemente necesario permitir el matrimonio entre cohabitantes y por lo tanto que decayera el principio de la prohibición. Por otra parte, los primos hermanos de los que nos habla Nelson pueden fácilmente pertenecer a di-

---

[53] JACOBSEN, *Reise,* págs. 240-241 (la mayor parte de los "maillagers" son adoptados por el cuasi-jefe, Isaac). Véase una descripción de la familia de invierno, HOLM, página 66, cuadro XXIII; cfr. pág. 95 sobre los nombres y genealogías.

[54] *T. T.,* pág. 25; cfr. EGEDE, *Perlus,* pág. 79; CRANZ, III, 2, 13; HOLM, páginas 85, 94. TURNER, págs. 188, 189; BOAS, *C. E.,* pág. 579. *Contra,* v. LYON, *Priv. Journ.,* páginas 352, 354; WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.,* pág. 22 (desde luego inexacto y seguramente hace alusión a las licencias sexuales).

[55] Desde EGEDE hasta HOLM, pág. 194, todos los autores daneses han empleado la palabra "sammenbragde", cfr. EGEDE, *Nye Perlustration,* 1.ª ed., que añade algo que no hacen los siguientes "in dit saadam Huse", *Perlus.,* pág. 79. Hay un cuento que habla, sin embargo, *T. T.,* pág. 291, de un hermano adoptivo que se casa con una hermana adoptiva, en Groenlandia, aunque la adopción es reciente y los hermanos no han sido educados juntos.

[56] Los primos se consideran con frecuencia como hermanos, en el cabo Barrow. MURDOCH, pág. 421.

[57] NELSON, pág. 291.

[58] Del cuadro genealógico de HOLM, pág. 95, se deriva que los primos, Angitinguak (♂), Angmalilik (♂), Kutuluk (♀) y Nakitilik (♀), se casan con gentes de su mismo establecimiento, y, a su vez, sus hijos se casan con gente del establecimiento donde viven.

ferentes casas, y a diferentes estaciones [59]. Como se trata justamente de la única tribu en que se ha comprobado la existencia de una especie de clan totémico [60], estos primos que pueden casarse son quizá miembros de dos clanes que tienen entre sí el *connubium*.

Por la misma razón que la familia de invierno está compuesta de diferente manera, su organización es también diferente. Carece de un carácter patriarcal. El jefe [61] se nombra no por nacimiento sino por sus características personales. Generalmente es un viejo, buen cazador o padre de un buen cazador, hombre rico y mago, poseedor generalmente de un oumiak, un *angekok*. Estos poderes no se dan con frecuencia: su misión es la de recibir a los extranjeros y distribuir los plazos y las partes. Es a él a quien hay que dirigirse para que solucione los conflictos internos aunque los derechos que posee sobre sus compañeros son bastante limitados.

Además de este círculo familiar, muy amplio, existe otro que se produce en invierno y sólo en invierno: es el de la estación, ya que puede uno preguntarse si la estación no constituye una especie de gran familia, una especie de clan [62].

Es un dato ya curioso el que todos los habitantes de la misma estación lleven un nombre especial que pone de manifiesto que entre ellos existen unos lazos morales muy especiales. Los autores daneses traducen este nombre por el de *Bopladsfaeller, place-fellows* [63]. Por otra parte la existencia de un kashim en todos los grupos esquimales (a excepción de Groenlandia y Labrador, donde sin duda ha existido también), demuestra que las personas de la estación forman una *sola* sociedad entre cuyos miembros existe una auténtica fraternidad [64]. Por último, el hecho de que en Angmagssalik la casa se confunda con la estación de invierno, revela lo próximo que está el parentesco de la casa con el que une a las diferentes familias asociadas en la estación invernal. Si se admite nuestra hipótesis, que allí incluso donde no se produce esta confusión total, las diferentes casas estuvieron sin embargo, en origen, estrechamente ligadas las unas a las otras y todas con el kashim [65], la observación anterior tendrá un alcance todavía mucho más general.

Cualquiera que sea la realidad de este hecho, todo demuestra, dentro del régimen moral de la estación de invierno que los individuos están impregnados de una atmósfera familiar. La estación no es una simple reunión de casas, no es una unidad territorial y política, es también una

---

59 NELSON, pág. 291.

60 Sobre el clan totémico Unalit y su exogamia, v. NELSON, pág. 322 y ss.

61 RINK, *T. T.*, págs. 25, 26. La vida de los jefes de casa sólo queda de forma acusada en el norte de Alaska. Cfr. SIMPSON, *Western Eskimos*, pág. 272; MURDOCH, página 429; PETROFF, *Rep. Alask.*, pág. 125; PORTER (Woolfe), *Rep. A.*, pág. 135.

62 Sobre este punto, v. RINK, *Esk. Tr.*, pág. 22; cfr. *T. T.*, pág. 26, 54; cfr. CRANZ, *Fortsetzang*, 1770, pág. 329.

63 *Nunagatigit* en groenlandés; cfr. RINK, *Esk. Tr.*, suplem. *Meddel*, XI, pág. 93, sección 29 y los diccionarios *ad verba*.

64 Reforzado por la perpetua comida de comunión que es la vida en el kashim o en los iglúes de invierno.

65 V. anteriormente texto de las notas 83 a 89 del cap. Morfología estacional.

unidad doméstica. Los miembros han quedado unidos por lazos verdaderamente efectivos, análogos a los que, en otras sociedades, unen a las familias de un mismo clan. El derecho de la estación no es únicamente la suma de los derechos propios de cada casa, es un derecho *sui generis* que recuerda al de los grandes grupos familiares.

La mayor parte de los observadores [66], desde los más antiguos hasta Nausen, que ha transformado sus observaciones en ditirambos, han quedado sorprendidos de la dulzura, de la intimidad y de la alegría general que reina en una estación de invierno. Existe una especie de bondad afectuosa que se extiende sobre todo. Los crímenes parece que son escasísimos [67], el robo casi no existe aunque por otra parte hay pocas ocasiones de realizarlo dado el derecho de propiedad [68]. El adulterio es casi desconocido [69].

Uno de los rasgos característicos del clan es su extremada indulgencia respecto a las faltas o crímenes cometidos por sus miembros; las sanciones son generalmente de tipo moral y es esa misma indulgencia la que se da en la estación esquimal [70]. Cuando se comete homicidio, se considera con frecuencia como accidental [71]. Los individuos cuya violencia les hace peligrosos, se les considera como locos y si se les mata, se hace en calidad de tales [72]. La única sanción que se emplea dentro de la estación, al menos en Groenlandia, es de una auténtica bondad, es el famoso «duelo al canto», danza con el tambor [73], donde alternativamente en versos rimados y en refranes, los dos adversarios demandante y defensor, se cubren de injurias, hasta que la facilidad de la invención de uno de ellos le da la victoria sobre

---

[66] EGEDE, *Nye Perlustration*, 1.ª ed., pág. 37; *Perlustr.*, pág. 91; CRANZ, III, 3, § 20; DALAGER, *Grönlandske Relationer;* COATS, *loc. cit.*, "*Gentile and sociable*" (anteriormente nota 1, cap. Morfología estacional); PARRY, págs. 500, 533 (que se refiere al mismo tiempo al régimen moral de la estación de invierno y al de la gran casa de invierno); LYON, *Priv. Journ.*, pág. 350; WRANGELL (Wassilieff Glasnnov), *Stat. Ergels.*, página 129. Sólo citamos a los autores más antiguos porque la información posterior sólo ha variado el estilo. Cfr. NANSEN, *Eskimoleben*, pág. 292 y ss., pág. 138 y ss. y *passim*.

[67] Cfr. sobre todo CRANZ, III, 4, § 28. Una especie de cuadro histórico de los diversos hechos en Alaska, en 1881, 1882, de NELSON, pág. 301 y ss.

[68] RINK, *T. T.*, pág. 34.

[69] Ex. MURDOCH, pág. 420; cfr. SIMPSON, *West. Esk.*, pág. 252; PARRY (Igloulik), pág. 529; Woolfe en PORTER, *Rep. Alask.*, pág. 135; WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, pág. 19. El fenómeno de la fidelidad matrimonial parece a esos autores contradictorio con la costumbre del intercambio de mujeres, pero no existe tal contradicción.

[70] RINK, *T. T.*, pág. 34 y ss.; *Esk. Tr.*, pág. 24; NELSON, pág. 293; Schanz en PORTER, *Rep. Al.*, pág. 103; BOAS, *C. E.*, pág. 582; *E. B. L.*, pág. 116; PECK, *The Life of Rev. Peck*, pág. 32.

[71] RINK, *T. T.*, págs. 35, 36. Se dice expresamente que la amenaza de un "housemate" no produce venganza de sangre *(contra*, numerosos cuentos, n.º 30, 38, etc.). Cfr. HANBURY, *Sport and Travel*, pág. 46. Tyrrel menciona la norma (¿Labrador? ¿Chersterfield Inlet?) por la que el asesino está obligado a adoptar la familia de la víctima, *Acroos*, etc., pág. 170. Creemos que se trata de una confusión con la costumbre india. V., sin embargo, BOAS, *E. B. L.*, pág. 118, un hecho que es el que puede haber conducido a error.

[72] V. ex. en los cuentos, RINK, *T. T.*, n.º 22. Angutisugssuk, etc., BOAS, *E. B. L.*, pág. 72.

[73] EGEDE, *Nye Perlustration*, 1.ª ed., pág. 43; *Perlustr.*, pág. 86; CRANZ, III, 3, § 23; RINK, *T. T.*, págs. 33, 67; HOLM (Angmagssalik), pág. 157 y ss., cuentos n.º 47 y siguientes; RASMUSSEN (Cabo York y estrecho de Smith), *Nye Mennesker*.

el otro. La única recompensa de este curioso juicio es la estima de los asistentes y la única pena, su censura [74]. La estación de invierno esquimal responde pues, perfectamente a la definición árabe de clan: *lugar donde no hay venganzas sangrientas* [75]. Incluso los crímenes públicos sólo suelen ser objeto de penas morales. A excepción de la magia maléfica [76] que generalmente se atribuye a las personas de la estación vecina [77], no creemos que haya crímenes que se sancionen de otra manera. Incluso las faltas graves contra las prohibiciones rituales, alguna de las cuales se considera que pone en peligro la vida de la sociedad [78], sólo se castigan en las regiones centrales [79], con la confesión y la penitencia impuesta. La extremada dulzura del sistema represivo es prueba de la intimidad familiar que reina dentro del grupo.

Esta intimidad es lo contrario del aislamiento en que se colocan las estaciones vecinas, la una frente a la otra, de forma muy acusada. Los *place-fellows* tienen el deber de vengar a sus muertos cuando el agresor pertenece a otra localidad [80]. Al menos los cuentos hablan repetidamente de prolongadas vendettas, en Groenlandia, de una estación frente a otra [81]; relatan también, que en otros tiempos, hubo auténticas guerras [82] en casí toda la tierra de Baffin y al noroeste de la bahía de Hudson. En Groenlandia oriental, según Holm y Hanserâk, existe una especie de hostilidad y desprecio constante entre las estaciones de los diferentes fiordos [83]. Las ceremonias de recepción de extranjeros en Groenlandia [84], en la tierra de Baffin, en la tierra del rey Guillermo [85], y en otros tiempos, en Alaska [86], entrañaban normalmente luchas. Se pretende quizá no sin exageración, que

---

[74] Cfr. STEINMETZ, *Studien zur Ersten Entwickelung der strafe*. Leiden, 1896, II, pág. 67. Según TYLOR, "Scandinavian Culture", etc., *Jour. Anthr. Inst. Gr. Br.*, XIII, pág. 268, los cantos son de origen escandinavo, lo cual es posible, aunque es difícil mantener que la censura pública que se ejerce en Alaska (cfr. NELSON, pág. 293) y que consigue que la sentencia se ejecute, sea de origen europeo. Una institución semejante es probable que haya dado lugar a la institución groenlandesa. Por otra parte, tiene otros equivalentes propiamente esquimales: ex. (Fort Churchill) en FRANKLIN, *Narrative of a second Voyage of the shores*, Lond., pág. 182, etc., pág. 197; cfr. TYRRELL, *Across*, etc., pág. 132; GILDER, *Schwatkas'search*, pág. 245.

[75] Cfr. CRANZ, III, 4, § 33.

[76] RINK, *T. T.*, págs. 34, 35; HOLM, pág. 58; cfr. NELSON, pág. 430.

[77] RINK, *ibid.*

[78] BOAS, *E. B. L.*, pág. 121 y ss. V., sin embargo, la anécdota de RASMUSSEN, *Nye Mennesker*, pág. 31 (hija de un angekok de la tierra de Baffin abandonada por su padre por violación no confesada de un tabú).

[79] BOAS, *loc. cit.*

[80] RINK, *T. T.*, pág. 34; NELSON, pág. 291 y ss.; v. un rito notable, WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.* (¿declaración de guerra?), pág. 24; WRANGELL, *Stat. Ergebu*, página 132 (Wassilieff).

[81] RINK, *T. T.*, pág. 35; cfr. cuentos, págs. 235, 174, 175; págs. 206, 207; cfr. página 211. *Contra*, págs. 357, 358; cfr. SCHWLTZ LORENTZEN, *Eskimoernes Indvandring, Meddel Gr.*, 1904, XXVI, pág. 320 (tribus del Norte contra tribus del Sur).

[82] BOAS, *C. E.*, pág. 465; *E. B. L.*, pág. 116, cuentos, n.º 72 y ss.; KUMLIEN, *Contribution*, pág. 12; KLUTSCHAR, pág. 228.

[83] HOLM, *Ethn. Sk.*, pág. 87. *Kanserâks Dagbog*, pág. 45.

[84] RINK, *T. T.*, pág. 157, cuentos, n.º 39, 40.

[85] BOAS, *C. E.*, *loc. ult., cit.*; *E. B. L.*, *loc. ult. cit.*; *C. E.*, pág. 609, Cfr, KLUTSCHAK, pág. 67 y ss.; SCHWATKA, en *Science*, IV, 98, 545.

[86] NELSON, pág. 294 y ss.

cuando un grupo visitaba a otro, el duelo que se establecía o el juego violento [87] que tenía lugar entre los dos campeones elegidos, terminaba con la muerte de uno de ellos.

Lo que mejor mantiene la existencia de un auténtico parentesco entre los miembros de la misma estación, es la costumbre del intercambio de mujeres [88], dato que se nos ha indicado respecto a casi todas las sociedades esquimales. Este intercambio tiene lugar en invierno entre todos los hombres y mujeres de la estación. En algunos casos, como en Groenlandia occidental, el intercambio quedaba limitado [89] a los matrimonios, sin embargo, la norma general es que también intervengan los individuos núbiles. En general, esta costumbre está ligada a las fiestas colectivas de invierno [90]; sin embargo, a veces, es independiente de ella, principalmente en Groenlandia. Esta antigua costumbre, al menos en los países que no han sufrido la influencia cristiana, subsiste íntegramente. En un momento dado se apagan las lámparas y se producen auténticas orgías [91]. Poco sabemos sobre si se atribuyen determinadas mujeres a determinados hombres [92], salvo en dos casos, aunque son muy típicos. En las fiestas de máscaras de Cumberland Sound [93] de la que hemos hablado, una de las máscaras que representa a la diosa Sedna, empareja a los hombres y mujeres sin tener en cuenta su parentesco, *únicamente su nombre*, lo que nos da a entender que los hombres y mujeres se unen como estuvieron unidos en otros tiempos sus antepasados míticos, de quienes las actuales personas llevan el nombre y son sus representantes en la tierra. Este mismo hecho ha sido atestiguado en

[87] BOAS, *C. E.*, pág. 609; *E. B. L.*, pág. 609. Cfr. cuentos en RINK, *T. T.*, páginas 211, 226 (fin sangriento de un juego de pelota).

[88] Sogre la generalidad del intercambio de mujeres entre los esquimales, v. RICHARDSON, *Polar Regions*, pág. 319; MURDOCH, pág. 413.

[89] EGEDE, *Perlustr.*, pág. 78; PAUL EGEDE, *Dictionarium*, en la palabra Malliserpok, pág. 100. CRANZ no habla de esta costumbre en su descripción debido a sus tendencias apologéticas, pero menciona una "extinción de lámparas" con ocasión de la pesca de la ballena (III, 5, 43) y en la descripción de las misiones encontramos otros rastros, ex. en 1743, *Hist. of Green.*, ed. inglesa, II, pág. 70. Es curioso que Rink no hable de ello ni nos haya dejado ningún cuento que se refiera a ello directamente, a excepción quizá del cuento, universal entre los esquimales, del sol y la luna, *T. T.*, pág. 326, incesto que en las versiones a nuestro parecer más primitivas, ocurre siempre en un kashim y, naturalmente, con ocasión de las ceremonias de la extinción de lámparas. Cfr. bibliografía de este cuento en BOAS, *E. B. L.*, pág. 359; THALBITZER, *A phonetical Study*, pág. 275, muy importante y que demuestra que la escena ocurre como decimos, RASMUSSEN, *Nye Mennesker*, pág. 194.

[90] V. anteriormente nota 19; cfr. PETITOT, *Grands Esqui.*, pág. 166; PECK, *The life*, etcétera, págs. 55, 242. Después de cada ceremonia de angekok (Kinipetu), la única excepción probable es quizá la tribu del cabo Barrow, donde Murdoch ha buscado en vano (quizá insuficientemente) este dato. V. pág. 375. La costumbre del intercambio temporal está claro que se practica y Murdoch la relaciona con el comunismo sexual, pág. 415.

[91] Parece que se respeta la prohibición de relaciones sexuales entre consanguíneos (HOLM, pág. 98, y cfr. el cuento citado de la luna y el sol).

[92] WRANGELL, *Stat. Ergebn.*, habla de la forma en que se ofrecen las mujeres mayores (Bajo Yucon), en virtud de lejanos parentescos. Este hecho es seguramente el mismo que el citado a continuación.

[93] HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 323. PECK, *Life with the Rev.*, pág. 41; BOAS, *loc. cit.*, anteriormente texto notas 66 a 89 de este capítulo.

Alaska [94], y en otras partes. En ese momento desaparece la organización de la familia limitada y de la casa, así como la normal reglamentación de las relaciones sexuales; estos grupos concretos se pierden dentro del grupo total que forma la estación y cuya organización mítica reconstruida de momento, borra todas las demás. Por un instante, el clan con todo su amorfismo [95] absorbe la familia. Fuera de estos cambios generales que se producen entre todos los miembros del grupo y que más que nada son ritos sexuales, hay otros, más o menos permanentes, que se llevan a cabo entre particulares y por razones particulares [96]. Unos se practican en la casa de invierno [97], otros tienen lugar antes de la dispersión de junio [98] a la vista del verano; estos últimos están acompañados de un intercambio de regalos [99]. Tanto uno como otro, parece que sólo se llevan a cabo, entre las personas de una misma estación. En el estrecho de Smith [100] son muy numerosos durante los primeros años del matrimonio y sólo se llevan a cabo entre determinados individuos [101]; más tarde, se realizan durante períodos más cortos entre cualquiera de los miembros de esa «única familia» [102] que es la tribu del cabo York. Alaska es la única región donde se nos han indicado intercambios entre los habitantes de distintas estaciones [103] aunque la excepción confirma la regla. Los hombres que han procedido a estos cambios se transforman en hermanos de adopción, las mujeres cambiadas se consideran hermanas las unas de las otras y lo mismo ocurre con los hijos productos de esta unión [104]. Las relaciones que así se contraen son idénticas a las que resultan del parentesco natural [105] prueba, por tanto, de que los grupos donde se practica el comunismo sexual, son grupos de parientes ya que cuando ocurre entre extranjeros, se crea entre ellos un lazo de parentesco.

En definitiva, la única característica que falta del clan en la estación

---

[94] NELSON (Ikogmiut), pág. 379; cfr. 494.

[95] Desde este punto de vista, a pesar del cambio momentáneo, no se producen modificaciones esenciales. Cfr. MURDOCH, pág. 419; cfr. PORTER, pág. 39.

[96] V. PORTER, *Alaska*, pág. 103 (Weber); WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, pág. 19; MURDOCH, pág. 413; PARRY (anécdota del angekok Toolemak), pág. 300; LYON, *Journ.*, pág. 354 (habla de intercambio de hermanas, es posible), etc.

[97] V. LYON, *loc. cit.*

[98] PARRY, pág. 530; MURDOCH, pág. 413, 419; BOAS, *C. E.*, pág. 579; KUMLIEN, *Contrib.*, pág. 42; PECK, *loc. cit.*, pág. 55.

[99] Parece incluso que el angekok tiene un derecho especial (anécdota de PARRY, pág. 300; cfr. TURNER, pág. 200).

[100] PEARY, *Northward over the Great Ice*, I, pág. 497; KROEBER, *The Eskimos of Smith Sound*, pág. 56.

[101] PEARY, *ibíd.*; RASMUSSEN no menciona este hecho dentro de su excelente cuadro sobre intercambio de mujeres, *Nye Mennesker*, pág. 64.

[102] KANE, *Arctic Explorations*, II, pág. 211.

[103] NELSON, pág. 493; PORTER, *Alaska*, pág. 103. (Naturalmente, no exclusivos a los hechos dentro de la estación y que dan a los mismos derechos.) Cfr. WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, pág. 29.

[104] NELSON, *ibíd.*

[105] Se utilizan los mismos términos para designar el parentesco natural en Groenlandia. Los censores americanos son de la opinión que la mezcla de sangre y de derechos es tan completa, que es casi imposible establecer genealogías.

es la exogamia. Es verdad que Nansen [106] creyó que las estaciones de Angmagssalik eran también clanes exogámicos. Desgraciadamente parece que la observación está únicamente basada en los datos de Holm que se refieren a la casa y no a la estación. Además, otros documentos de Holm, entre otros el árbol genealógico de una familia que tiene representantes en las diversas estaciones de ese fiordo, demuestran que no hay dificultad en casarse dentro de la estación donde se vive [107]. Es verdad que el matrimonio podría estar prohibido entre las personas originarias de una misma estación y permitido cuando se habita una estación distinta de donde se nació. Sin embargo, es notable que el único autor que ha hablado de clan propiamente totémico entre los esquimales, no mencione la exogamia [108].

Como hemos visto, tanto bajo el aspecto de la vida doméstica como de la vida religiosa, el contraste entre invierno y verano es lo más acusado posible. En verano, la familia esquimal no es mayor que la nuestra actual; en invierno, ese pequeño núcleo queda absorbido dentro de grupos mucho mayores. Se crea otro tipo doméstico que es el que domina, la gran familia de la gran casa, esa especie de clan que la estación es. Si sólo se tuvieran en cuenta estas dos estructuras jurídicas de su sociedad clasificando a los esquimales bajo dos rúbricas, se les podría casi considerar como dos pueblos diferentes.

III. EFECTOS SOBRE EL REGIMEN DE LOS BIENES

Los derechos reales están seguramente sometidos a variaciones estacionales todavía más importantes que los derechos y deberes personales, y esto por dos razones. Por un lado, las cosas que se usan varían según las estaciones, tanto los materiales como los objetos de consumo son diferentes en invierno y en verano. En segundo lugar, no sólo varía la relación de interés que liga a los individuos, sino también su nombre y naturaleza [109]. A una doble morfología y tecnología corresponde igualmente un doble derecho de propiedad.

En verano, las familias y las personas que las componen viven aisladas en su tienda, todo lo más se agrupan en campamentos provisionales. La caza, a excepción de la de la ballena, no se realiza en común, cada osado pescador o cada cazador aventurero lleva su botín a la tienda o la hace desaparecer en su «escondrijo» sin tener que rendir cuentas a nadie [110]. Por ello, tanto el individuo como la familia quedan diferenciados del resto

[106] *Eskimoleben*, pág. 146; cfr. pág. 204, n.º 1; cfr. un dato poco claro de KLUFSCHAR, pág. 234.

[107] Cfr. anteriormente nota 58.

[108] NELSON no habla de ello a propósito de los Unalit. Es notable que en las fiestas de máscaras de las tribus vecinas (ahpokagamiut, ikogmiut), el intercambio de mujeres se realiza sin tener en cuenta el parentesco. PORTER, *Rep. Al.*, pág. 103; NELSON, pág. 379; cfr. 494.

[109] Cfr. RINK, *T. T.*, pág. 28.

[110] Cfr. CRANZ, III, 3 y 22; *C. E.*, pág. 577.

de la comunidad. Al mismo tiempo se crean netamente dos tipos de cosas, solamente dos: uno, el de las cosas propiedad del individuo y otro, el de las cosas propiedad del pequeño grupo familiar [111].

Los bienes individuales son los trajes y los amuletos. El kayak y las armas que como es natural sólo pertenecen a los hombres. La mujer generalmente posee en propiedad la lámpara [112] de la familia, las marmitas de esteatita, así como los demás instrumentos. Casi todos los objetos del menaje están ligados de una forma mágico-religiosa a la persona [113]. Una vez que se han usado [114] repugna el prestarlos, darlos o cambiarlos y se entierran al morir con la persona [115]. Algunas de estas cosas, especialmente las armas, en Alaska y quizá también en todas partes, llevan una marca de propiedad [116], que juega un doble papel: por una parte, reconocer los objetos y por otra mantener parte del poder mágico de su propietario [117]. En cualquier caso las cosas forman parte de la persona que sólo se desprende de ellas, vendiéndolas o cambiándolas, después de guardar un trozo de ellas [118] o de haberla lamido [119]. Gracias a esta precaución pueden separarse de ella, sin temor de que el comprador ejerza a través de ella, su poder maléfico. Es curioso por otra parte que esta rigurosa identificación entre la persona y la cosa esté limitada a los objetos de fabricación esquimal [120].

Los bienes que pertenecen a la familia reducida son mucho más limitados; no posee ningún inmueble y sólo es propietaria de muy pocas cosas muebles. La lámpara es propiedad de la mujer [121]. El grupo sólo tiene real-

---

111 Sobre lo que se habla a continuación y que se refiere, sobre todo, a Groenlandia, cfr. DALAGER, *Relationer;* EGEDE (menos concreto), *Perlus,* pág. 81; CRANZ, III, 3, 25, según Dalager; RINK, *T. T.,* pág. 10 y ss. y 22 y ss. Parece que los autores daneses se refieren todos a una codificación realizada por Dalager, Egede y los hermanos Moraves, al comienzo de los establecimientos europeos. CRANZ, *History of Greenland,* II, págs. 88 y 142; NORDENSKIOLD, *Den Andra Dicksonska Expedition,* pág. 500 y ss.; NANSEN, *Eskimoleben,* pág. 106, sólo repiten los datos de los demás autores daneses.

112 En cualquier caso, entre los esquimales del centro y los occidentales, la mujer se lleva la lámpara en caso de divorcio.

113 RINK, *T. T.,* pág. 30; HOLM, pág. 118; NELSON, pág. 137.

114 CRANZ, III, 3 y 25.

115 No conocemos ninguna excepción a esta regla entre los autores que han escrito sobre los esquimales. Nos abstenemos, pues, de dar referencias.

116 Sobre los signos de la propiedad y su extensión, F. BOAS, *Property Marko of Alaskan Eskimo Amer. Anthropologist.* N.-S. Vol. I, pág. 602 y ss.; HOFFMANN, *The graphic Art of the Eskimo. Rep. U. S. Nat. Mus.,* 1895 (Washington, 1897), pág. 720 y siguientes. La expansión de las marcas de propiedad supera el Mackenzie, PETITOT, *Grands Esquimaux,* pág. 187; BOAS mantiene que no la conoce en la tierra de Baffin ni en el noroeste de la bahía de Hudson (v. *E. B. L.,* pág. 94). Aunque no haya necesidad de pensar en marcas propiamente dichas, no hay duda que un derecho de caza tan preciso como es el derecho esquimal (v. más adelante texto final del capítulo), no podría llevarse a cabo si no hubiera medio de demostrar a quién pertenece el arma. Cfr. Dalager en CRANZ, III, 3 y 25.

117 Cfr. NELSON, pág. 323 y ss. (poder del tótem).

118 NELSON, pág. 438; cfr. Narración del lugarteniente CHAPPEL, *Voy. to Hudsons'Bay,* pág. 65.

119 LYON, *Priv. Jour.,* pág. 21; cfr. *Narrative,* etc., pág. 55.

120 Anécdota en NANSEN, *Eskimoleben,* pág. 91. Las raquetas (europeas) no están sometidas a las normas ordinarias.

121 Se entierra con ella; BOAS, *G. E.,* pág. 580.

mente en propiedad, la tienda, las mantas y el trineo [122]. El barco de las mujeres, el *oumiak*, donde se transporta la tienda y con el que se hacen las migraciones de verano y la caza de los grandes cetáceos, pertenece quizás a la misma categoría aunque es posible que sea de propiedad de las familias agrupadas en invierno [123]. En cualquier caso, parece claro que los muebles de la familia reducida, se refieren exclusivamente a la vida de verano y a la parte de esta vida que subsiste durante el invierno. Sin embargo, hay un caso en que el derecho de la familia tiene un carácter indudable: en todo aquello relativo a los bienes de consumo. El cazador lleva a la tienda todo cuanto ha cogido, por lejos y por hambriento que esté [124]. La forma rigurosa en que esta norma se lleva a la práctica causa la admiración de los europeos. Tanto la caza como los productos que de ella se obtienen pertenecen a la familia y no al cazador, quienquiera que éste sea. Este notable altruismo contrasta curiosamente con la frialdad e indiferencia testimoniada a los heridos y enfermos [125], a quienes se abandona cuando son incapaces de seguir a la familia en sus migraciones [126].

El derecho de invierno es totalmente diferente. Al egoísmo individual se opone un amplio colectivismo.

En primer lugar, el régimen comunitario aparece con los inmuebles. La gran casa no es propiedad de ninguna de las familias que viven en ella, sino de todos los *housemates* reunidos. Se construye y se repara a gastos comunes [127]. Parece incluso que existe un derecho de propiedad colectivo sobre el terreno.

Respecto a los objetos de consumo, el colectivismo en lugar de limitarse a la pequeña familia como en verano, se extiende a toda la casa. La caza se reparte también entre todos los habitantes de la casa [128]. La economía de la pequeña familia desaparece totalmente, no tiene derecho a conservar en su propio beneficio ni lo que caza ni la parte de ella que le corresponde. Tanto los almacenes exteriores como los botines congelados traídos de escondrijos lejanos, son partes indivisas. Tanto las viejas provisiones como las que llegan nuevas se van repartiendo de acuerdo con las necesidades comunes [129].

---

[122] Cfr. RINK, *T. T.*, pág. 30; TURNER, pág. 105; BOAS, *C. E.*, pág. 541.

[123] RINK, *T. T.*, págs. 20, 23.

[124] HALL, *Life with the Esqui.*, I, pág. 250.

[125] V. nota 75, cap. "Morfología general".

[126] Cfr. cuentos, en BOAS, *E. B. L.*, págs. 172, 202, 211, 239, etc.

[127] CRANZ, III, 3, 25. RINK, págs. 10, 23. HOLM, pág. 83 y ss.; BOAS, *C. E.*, página 581 y ss.; MORDOCH, pág. 85; PETITOT, *Monogr.*, pág. XXXI; RICHARDSON, *Polar Regions*, pág. 319; PORTER (Woolfe), *Rep. Alaska*, pág. 137; PETROFF, *Rep. Alaska*, pág. 125.

[128] HOLM, pág. 87, *Hanseraks'Dagbog*, pág. 51; CRANZ, *loc. cit. últ.*, cfr. X, 7: DALAGER, *loc. cit.*; PAUL EGEDE, *Efterretninger*; RINK, *T. T.*, pág. 27 (dice formalmente que la estación de invierno está allí); NANSEN, *Eskimoleben*, pág. 91 y ss. (copia a Dalager cometiendo algunos errores). En el estrecho de Smith, el comunismo parece total y restringido al mismo tiempo, sólo a los *Bopladsfoeller*; anécdota en RASMUSSEN, *Nye Mennesker*, pág. 81: NORDENSKIÖLD, *Den Andra...*, pág. 503; BOAS, *C. E.*, pág. 577. HALL, *Life with the Esqui.*, II, pág. 290; KLUTSCHAR, pág. 66; KUMLIEN, *Contributions*, pág. 18; PETITOT, *Monogr.*, pág. XXXII; PORTER, págs. 103, 137, 141 (NELSON y MURDOCH no dicen nada sobre este tema).

[129] *Hanserak's Dagbog*, pág. 51; RINK, *T. T.*, págs. 26, 27 y ss., etc.

Este derecho comunitario se pone todavía más de relieve en la estación; es aquí precisamente donde está más acentuada la oposición con los derechos individuales y patriarcales del verano.

En primer lugar, existe una propiedad indivisa sobre el terreno donde se levanta la estación; nadie, ni siquiera un pariente, puede instalarse en ella sin la aceptación tácita de la comunidad [130]. Bien entendido, el kashim allí donde existe, es también un inmueble común [131]. El colectivismo de los bienes de consumo es todavía más considerable que el de la gran casa. Hay tribus donde la caza se reparte entre todos no sólo en épocas de carestia [132]. La vida de invierno transcurre, pues, como una perpetua comida en común que los unos ofrecen a los otros [133]. Cuando los animales tienen un cierto tamaño, pequeños cetáceos, morsas, dan lugar a un gran festín general y el reparto se hace de forma totalmente igualitaria. Las ballenas varadas o capturadas se despiezan en común, se invita a todo el distrito [134] y cada uno coge lo que puede, con la curiosa costumbre en Groenlandia, de que las heridas que se hace a otros durante esta especie de captura, no se consideran delito [135].

Sobre los objetos muebles existe una especie de derecho latente y difuso de la comunidad, ante el cual desaparecen los derechos individuales y familiares. Cuando se presta un objeto, hay obligación moral de devolverlo. Sin que pueda reclamarse [136], la restitución ha de hacerse espontáneamente. Si se pierde es por falta de quien lo prestó y no hay necesidad de devolverlo [137]. Es pues, fácilmente explicable cómo, en estas condiciones, hay tan pocos robos, es casi imposible.

Es más, en Labrador, en Groenlandia y en las regiones centrales, la norma general es que cada familia no posea más de una cantidad limitada de riquezas [138].

---

130 RINK, *T. T.*, pág. 26; cfr. DALAGER, *loc. cit.;* CRANZ, III, 3 y 5; EGEDE, *Perlustr.*, pág. 91; BOAS, *C. E.*, pág. 587 (limitado al caso de los extranjeros).

131 NELSON dice incluso, pág. 285, que la construcción del kashim se puede llevar a cabo incluso por varios grupos asociados a la misma tribu y que esto refuerza su sentimiento de amistad. SIMPSON, *W. Eski*, pág. 259, dice que los kashim son de propiedad particular (cfr. PARRY, pág. 360). MURDOCH dice que esto no es así, pág. 427.

132 BOAS, *C. E.*, pág. 577; HALL, *Second voy.*, pág. 226; KLUTSCHAK, pág. 234.

133 Cfr. en RASMUSSEN la historia del esquimal de la tierra de Baffin, que de su grupo ha introducido en la tribu del estrecho de Smith, el rito común de pasarse un hueso en ronda, *Nye Mennesker*, pág. 32; HALL, *Life...*, I, pág. 170; II, 120; *Sec. voy.*, pág. 226; LYON, *Priv. Journ.*, págs. 125, 127.

134 RINK, *T. T.*, pág. 28, en que la gente del distrito viene sola. Dalager, Grönlandske Relationer (cabo Barrow); MURDOCH, pág. 438.

135 RINK, *T. T.*, pág. 29. No queremos decir que la caza de la ballena se practique en invierno, ni que el varado de ballenas muertas se lleve a cabo en esta estación; creemos simplemente que ese derecho debe relacionarse con el derecho de la comunidad reunida con ocasión de cetáceos más pequeños, y que esto ocurre, sobre todo, en invierno.

136 RINK, *T. T.*, pág. 29 (copia a Dalager y a Cranz, *loc. cit.)*.

137 RINK, *ibid.;* cfr. NELSON, pág. 294.

138 RINK, *T. T.*, pág. 30 (Labrador). V. STEARNS, *The Labrador*, pág. 256. Esquimales del centro, PARRY, pág. 530; LYON, *Priv. Journ.*, págs. 302, 348, 349 (hay un pequeño error en la observación, pero es notable el juicio de que la envidia es el sentimiento de la comunidad).

En Groenlandia cuando los recursos de una casa sobrepasan el nivel que se considera normal, los ricos están obligados a dar a los pobres. Rink dice que las personas que viven en la estación vigilan con extremo cuidado que ninguno posea más que los demás [139], cuando esto tiene lugar, el superávit, fijado arbitrariamente, se entrega a quienes menos posean. Este horror a la *pleonexia* está también muy desarrollado en las regiones centrales [140], manifestándose especialmente durante los cambios rituales de regalos con ocasión de las fiestas de Sedna [141], regalos a los homónimos de los antepasados muertos [142], distribución de los niños [143], a los visitantes, etc. [144]. La combinación de este rito con las costumbres indias del noroeste produce en las tierras de Alarka, algo semejante al potlatch [145] de las tribus indias. La mayor parte de los pueblos de esta región poseen una especie de jefes [146] cuya autoridad está mal definida, pero que en cualquier caso son hombres ricos e influyentes; sin embargo, la comunidad está celosa de su poder y el jefe sólo sigue siendo jefe y el rico, rico e influyente a condición de distribuir periódicamente sus bienes. Sólo la benevolencia del grupo le permite esa acumulación, benevolencia que consigue con la disipación, de tal modo que alternativamente, goza de su fortuna y la expiación es condición *sine qua non* para su goce. Nelson, nos habla de jefes que fueron asesinados por ser demasiado ricos [147]. Además, a estos cambios, a esta redistribución se le atribuye una eficacia mística; es necesaria para que la caza sea fructífera. No hay suerte, si no hay generosidad [148]. Este comunismo económico en el invierno actúa paralelamente al comunismo sexual en esa misma época, demostrando hasta qué punto llega, en ese momento, la unidad moral de la comunidad esquimal.

IV. INFLUENCIA DE UN REGIMEN JURIDICO SOBRE EL OTRO

Por opuestos que sean estos dos sistemas morales y jurídicos influyen el uno sobre el otro aunque sólo sea por el hecho de actuar sobre una misma sociedad y sobre unos mismos hombres. El esquimal no puede deshacerse totalmente durante el invierno, de las costumbres y formas de pensar y de actuar a que se ha acostumbrado durante el verano y viceversa. Es por tanto, normal que algo de las costumbres e instituciones de una estación pasen a la siguiente y lo mismo al contrario.

---

139 Cfr. RINK, *T. T.*, pág. 27, cuento de Kunuk, etc.
140 BOAS, *C. E.*
141 *Loc. cit.* anteriormente, nota 19 y ss. y texto correspondiente.
142 *Loc. cit.* anteriormente, notas 17, 18, 93 y 94 WRANGELL, *Stat. Ergeb.*, pág. 132. PORTER, *Rep. Alaska*, págs. 138, 141.
143 BOAS, *C. E.*, pág. 605; *E. B. L.*, pág. 184.
144 Cfr. anteriormente, pág. 140.
145 El primero en poner en relación uno con otro ha sido PORTER (Weber), *Alaska*, pág. 106. WELLS y KELLY, *Engl. Esk. Dict.*, pág. 28.
146 NELSON, pág. 303 y ss.
147 NELSON, pág. 305 y ss. Cfr. JACOBSEN, *Reise*, pág. 281.
148 HALL afirma, *Life with the Esqui*, II, pág. 320 (y esto servirá de explicación del potlatch mejor que cualquier hipótesis): "El intercambio de regalos tiene como efecto producir abundancia de riquezas."

Ocurre, pues, que la familia restringida del verano no desaparece totalmente dentro de la gran casa. Las diversas familias aglomeradas conservan parte de su individualidad. La casa es común a todas pero cada una tiene su propio espacio. En la casa groenlandesa estos espacios están separados por tabiques [149]; en la casa de la parte occidental, cada una posee su compartimiento [150]; en la casa de hielo entre los esquimales del centro cada una se reserva un lado del iglú o posee un pequeño iglú especial [151]; cada una posee su lámpara, donde calienta sus alimentos y cada una es libre de unirse o de separarse de las demás en las épocas en que los esquimales abandonan o vuelven al campamento de invierno [152].

Hay otra institución que tiene el mismo origen, es la de la adopción [153]. La práctica de la adopción se ha llevado hasta sus máximos extremos dentro del pueblo esquimal [154], aunque carecería de sentido y no sería posible si la indivisión que caracteriza el invierno se conservara durante todo el año, pues, en efecto, los hijos huérfanos serían educados por toda la comunidad en su calidad de miembros de la gran familia; sin embargo, los textos y los cuentos [155] están todos de acuerdo en describir la triste situación del huérfano. Por otro lado y por esta misma causa, si la familia restringida no sustituyera periódicamente a la gran familia, no habría razón para que los matrimonios sin hijos se preocuparan de su futuro tanto material [156] como moral, ya que en ese caso no sentirían la necesidad de adoptar a un joven pariente o a un extraño con el fin de asegurar su existencia en la vejez y después, el culto de su alma [157].

Del mismo modo la familia de invierno influye sobre la de verano y la moral de una estación influye sobre la otra. En la gran casa, el esquimal vive desnudo, y también vive así bajo la tienda a pesar del frío; el pudor es para ellos desconocido [158]. A pesar del aislamiento y del individualismo de la familia de verano, se practica un derecho de hospitalidad muy am-

---

[149] V. anteriormente notas 16 y 17 del cap. II, "Morfología estacional". Todos los autores coinciden en afirmar que la independencia de la familia es absoluta.

[150] Cfr. anteriormente, *ibíd.*, y textos de las notas 17 y ss.

[151] Cfr. notas 33-34 del cap. II, "Morfología estacional". Sobre las relaciones internas entre familias, v. PARRY, pág. 534; LYON, *Priv. Journ.*, pág. 351.

[152] Contra, CRANZ, III, 3, 25, dice que la entrada a la casa de invierno se hace siempre simultáneamente.

[153] Sobre la adopción en general, v. STEINMETZ, *De Fosterage en Tijdschrift der Ned. Gesells. voor Ardrijksk unde*, 1891, donde recoge el hecho esquimal.

[154] LYON, *Priv. Journ.*, pág. 303; PECK, *Life of Rev...*, pág. 55. Es evidente, según las listas de Hanserâk que da HOLM, pág. 183, que la mayor parte de las familias han recogido uno o dos elementos extranjeros.

[155] (Groenlandia) *T. T.* n.º 7, etc.; HOLM, *Sagh og Fortaellinger*, etc.; en Meddel, X, n.º 4, etc.; RASMUSSEN, *Nye Muenesker*, pág. 226 (Labrador); TURNER, pág. 265 (Esquimaux Centraux); BOAS, *C. E.*, pág. 602, etc.; *E. B. L.*, pág. 309; PETITOT, *Traditions indiennes du Canada Nord-ouest*, París, 1886, pág. 8 (Alaska); NELSON, página 510, etc.

[156] La ausencia de *provider* juega, efectivamente, un papel muy importante en la vida de las personas mayores que pueden reclamar la alimentación a sus hijos, en tanto puedan seguirles.

[157] Cfr. anteriormente nota 47 de este capítulo. CRANZ, III, 4, 28, parece indicar que es justamente este fenómeno el que, al producirse en Groenlandia, da lugar a la adopción.

[158] Cfr. en HALL, *Life with the Esqui.*, II, págs. 214, 219.

plio [159] resto, sin duda, de la intensa vida colectiva del invierno. En algunos casos, se admite que el huésped comparta el lecho familiar [160], derecho que corresponde especialmente a los parientes de la casa invernal y a los compañeros de la estación.

Se observan reacciones del mismo tipo dentro del derecho de propiedad. Hemos ya indicado que dentro de la gran casa, cada familia es propietaria de su lámpara y de sus mantas y cada persona de sus armas y vestidos. La forma en que se reparten los frutos de la caza entre cada uno de los habitantes de la casa ofrece también las características del derecho individualista del verano. En esa época [161] es el mismo cazador quien procede al reparto, sin necesidad de rendir cuentas obligatoriamente. En otro momento [162] la propiedad de la caza, cuyo orden de reparto está fijado por un reglamento que recoge una especie de compromiso entre los dos derechos en conflicto: el del arponeador que ha dado el último o único golpe, quien tiene derecho a la cabeza de la foca, viniendo a continuación los demás cazadores y luego los parientes. En otras ocasiones no hay limitación al derecho absoluto de los *housemates* sobre el botín, etc.

Lo que demuestran estas influencias es que las semejanzas que ofrecen los dos regímenes, en muchos de sus puntos se deben a una especie de sobrevivencia, quedando todavía más marcada en estas repercusiones, de tal manera, que todo queda como si el individualismo de la civilización esquimal tuviera su origen en el verano y lo que tiene de comunismo fuera del invierno.

Aunque sea obligado pensar en la importancia relativa de estas extremas diferencias y de estas influencias mutuas, lo cierto es que el derecho esquimal en su totalidad se debe a la doble morfología social esquimal y sólo a ella.

---

[159] DALAGER, *Grönlandske Relationer*, pág. 96. EGEDE, *Perlustr.*, pág. 88; CRANZ, III, 3, 25; III, 4, 41; LYON, *Priv. Journ.*, pág. 349; HANBURY, *Sport and Travel*, página 42 (ofrecimiento de mujeres); PETITOT, *Grands Esqui.*, pág. 142.

[160] Cfr. anteriormente notas 80 a 89 y texto correspondiente, sobre los intercambios permanentes de mujeres. Cfr. SCHANZ en PORTER, *Alaska*, pág. 103, sobre los resultados de esos intercambios.

[161] Región Central, oriental y occidental, notas 110-116 y texto correspondiente. V. BOAS, *E. B. L.*, pág. 116; cfr. pág. 211, n. en un cuento.

[162] Groenlandia, textos citados anteriormente nota 116.

V

CONCLUSION

La vida social de los esquimales se presenta bajo dos formas netamente opuestas y paralelas a su doble morfología, sin lugar a dudas hay transacciones entre una y otra, el grupo no suele salir o entrar generalmente de forma brusca de su distrito de invierno, como tampoco se compone siempre de una sola familia el pequeño campamento de verano. Pero no por ello deja de tener valor general el que los hombres tengan dos formas de agruparse y que a estas dos formas correspondan dos sistemas jurídicos, dos morales y dos especies de economía doméstica y de vida religiosa. A la auténtica comunidad de ideas y de intereses de la aglomeración del invierno, a su fuerte unidad mental religiosa y moral se oponen el aislamiento y una extrema pobreza moral y religiosa en el esparcimiento del verano.

Vemos, pues, cómo en definitiva las diferencias cualitativas que separan estas dos civilizaciones sucesivas y alternantes son sobre todo diferencias cuantitativas en la desigualdad de intensidad de la vida social durante los dos momentos del año. El invierno es la estación en que la sociedad tremendamente concentrada está en un estado crónico de efervescencia y sobreactividad [1]. Al estar los individuos más ligados los unos a los otros, son más numerosas las acciones y reacciones sociales, se intercambian ideas, y los sentimientos se refuerzan y avivan mutuamente: el grupo, siempre activo y presente en la mente de todos, tiene mayor conciencia de sí mismo y ocupa un lugar importante dentro de la conciencia de cada individuo. Por el contrario, en verano, los lazos sociales se relajan, las relaciones son más escasas y son menos las personas entre las que éstas se producen; la vida psíquica modera su actividad [2]. Existe pues, entre estos dos momentos del año la diferencia que nace entre un período social intenso y una fase social lánguida y abatida. Todo ello demuestra también que la gran casa invernal no se explica sólo por razones técnicas. Evidentemente es uno de los elementos esenciales de la civilización esquimal; aparece cuando esta civilización alcanza su máximo desarrollo, se realiza lo más completamente posible y desaparece cuando ésta se debilita [3], está por tanto en función de toda esta civilización.

La vida social de los esquimales se mueve a un ritmo regular, sin ser, durante las diferentes estaciones, igual a sí misma. Tiene un momento de apogeo y otro de hipogeo. Ahora bien: aunque esta curiosa alternativa se presenta de forma más manifiesta entre los esquimales, no es exclusiva de

---

[1] V. cuento en BOAS, *E. B. L.*, pág. 235, las noches se pasan en el kashim.
[2] La diferencia queda señalada en CARSTENSEN, *Arctic Life*, pág. 127.
[3] RINK, *T. T.*, pág. 80. El aumento del número de casas se considera, según RYBERG (*loc. cit.* anteriormente nota 3 del cuadro sobre movimientos de población del cap. "Morfología general"), como un progreso hacia el sentido europeo.

ellos. El hecho que ahora acabamos de estudiar ofrece una generalidad no sospechada a primera vista.

En primer lugar, existe en América india, un importante grupo de sociedades, a su vez bastante considerables, que viven de esta misma forma. Son, en primer lugar, las tribus donde reina la llamada civilización del noroeste [4]: tlingit, haida, kwakiutl, aht, nootka, hupa [5], wintu, etc. Entre estos pueblos se produce igualmente una extrema concentración en invierno y una considerable dispersión en verano, aunque no se produzca esa doble organización de las condiciones técnicas y biológicas de auténtica necesidad; a esa doble morfología corresponden con frecuencia dos regímenes sociales. Tal es el caso de los kwakiutl [6]: en invierno, el clan desaparece para dar lugar a una agrupación de otro tipo, las sociedades secretas o más exactamente las hermandades religiosas donde quedan jerarquizados todos los nobles y gente libre. La vida religiosa se pone en práctica en invierno, y en verano la vida se hace profana, del modo mismo que ocurre con los esquimales. Los kwakiutl poseen un refrán acertado para expresar esta situación [7], dicen: «en verano, lo sagrado está en baja y lo profano en alza; en invierno, lo sagrado está por encima y lo profano queda debajo». Los hupas, ofrecen unas variaciones similares, que sin duda alguna, han sido más marcadas en tiempos pasados que ahora. Muchas de las sociedades del grupo athapascano poseen las mismas características, características que se dan desde las tribus del extremo norte, Ingalik y Chilcotin, hasta la de los navajos del llano mejicano [8].

No son sólo las sociedades americanas las que quedan incluidas en este grupo. En los climas extremos, donde la influencia de las estaciones se deja sentir realmente, son innumerables los fenómenos que podrían unirse a los que ya hemos estudiado. Citaremos dos especialmente chocantes. En primer lugar, las migraciones estivales de los pueblos pastores de las montañas de Europa (migraciones que dejan los pueblos casi sin población masculina) [9]. En segundo lugar, el fenómeno casi inverso que domina la vida del monje budista en la India [10] y que domina todavía la del asceta errante, ahora que el *sâmgha* budista casi no tiene adeptos en ese país: cuando llega la estación de las lluvias, el monje mendigante detiene su caminar vagabundo y vuelve al monasterio.

No hay más que mirar en torno nuestro, en nuestras sociedades oc-

---

[4] V. en general NIBLACK, *The Indians of the Northwest Coast, Rep. U. S. Nat. Mus.*, 1888, cap. II.

[5] V. a continuación *C. R.*, pág. 202.

[6] BOAS, *The social Organization and secret societies of the Kwakiutl*, Report of the U. S. Nat. Mus., 1895; cfr. C. R. DURKHEIM, año I, pág. 336.

[7] BOAS, *ibid.*, pág. 419.

[8] Cosmos MINDELEFF, *Navaho houses*, 17.º Annual Rep. Amer. Bur. Eth. (cfr. C. R. *Année Socio.*, VII, pág. 663).

[9] Sobre un estudio de las migraciones estacionales valacas. v. de MARTONNE, *La Moldo-Valachie*, etc., París, 1903, pág. 107

[10] *Mahâvagga*, III, 1 y ss. V. OLDENBERG, *Le Bouddha*, 1.ª ed., París, Alcan, 1904, pág. 360; *Vinaya texts* (sacred books of the East., vol. XIII), pág. 298 y ss.; KERN, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, II, págs. 5, 42 y los textos citados: *Manual of Budahism, Grundritss der Indo-Arischen Philologie*, 1899, pág. 42.

cidentales, para encontrar las mismas oscilaciones. A partir del mes de julio, como consecuencia de la dispersión estival, la vida urbana entra en un período de languidez, de *vacaciones* que tienen su fin al final del otoño; en este momento empieza a elevarse, aumentando regularmente hasta llegar a junio en que empieza a decaer de nuevo. En la vida rural ocurre a la inversa. En invierno, el campo queda sumido en una especie de sopor; en algunos puntos, las migraciones estacionales hacen disminuir la población; en cualquier caso cada pequeño grupo territorial o familiar se repliega en sí mismo. Los medios y ocasiones de reunirse son escasos, es la época de la dispersión. En verano, por el contrario, todo se reanima, los trabajadores vuelven al campo y se vive a la intemperie en contacto los unos con los otros. Es el momento de las fiestas, de los grandes trabajos y de la gran libertad. Las estadísticas traducen estas constantes variaciones de la vida social. El suicidio, producto urbano, aumenta al final del otoño hasta junio; el homicidio, producto rural, aumenta, por el contrario al comienzo de la primavera hasta el final del verano para disminuir a continuación.

Todo esto nos hace suponer que nos hallamos en presencia de una Ley que probablemente es muy general. La vida social no tiene el mismo nivel durante todo el año sino que atraviesa por fases sucesivas y regulares, de intensidad creciente y decreciente, de reposo y de actividad, de gasto y de reparación. Se diría que la vida social causa al organismo y a la conciencia individual una violencia que no se puede soportar durante mucho tiempo y que por eso el individuo se ve obligado a disminuir su vida social o a sustraerse a ella en parte. Esa es la razón de este ritmo de dispersión y de concentración, de vida individual y de vida colectiva de la que hemos observado numerosos ejemplos. Nos preguntamos incluso si las influencias propiamente estacionales no serán causas ocasionales que señalan el momento del año más oportuno para cada una de estas dos fases, más que la auténtica causa de todo ese mecanismo. Después de la gran libertad de la vida colectiva del invierno, el esquimal siente necesidad de vivir más individualmente; después de largos meses pasados en comunidad, en fiestas y ceremonias religiosas, siente necesidad de una existencia profana; de hecho sabemos que se siente feliz del cambio, que parece responder, consecuentemente, a una necesidad natural [11]. Sin duda, las razones técnicas que hemos expuesto explican en qué orden se suceden y se alternan estos dos movimientos durante el año, aunque quizá si estas razones no existieran, este alternamiento se produciría igualmente, aunque quizá de forma diferente. Hay un hecho que nos confirma en esta postura: cuando bajo la influencia de determinadas circunstancias (gran pesca de ballena, grandes marcas), los esquimales del estrecho de Behring y del cabo Barrow se han visto obligados a reunirse en verano, el kashim

---

[11] Cfr. cuento en que la mujer se alegra de que la estación pase, quejándose de que ha tenido demasiados visitantes. RINK, *T. T.*, pág. 189. Hay que resaltar, además, la alegría de Jacobsen al abandonar la continua agitación de una casa de invierno esquimal. *Reise*, pág. 241.

ha aparecido de nuevo temporalmente [12] y con él las ceremonias, danzas, comidas e intercambios públicos que lleva consigo. Las estaciones no son la causa inmediatamente determinante de los fenómenos que condicionan, sino que actúan sobre la densidad social que regulan.

Las condiciones climáticas de la vida esquimal lo único que explican es el contraste tan señalado entre las dos fases, lo nítido de su oposición, de lo cual se deriva que ese fenómeno se hace en ese pueblo más visible, salta a los ojos por así decirlo, aunque es muy probable que se produzca en otros lugares y ocasiones. Aunque este ritmo estacional es el más aparente, cabe pensar que no es el único, que hay otros cuyas oscilaciones son de una menor amplitud dentro de cada estación, de cada mes, de cada semana y de cada día [13]. Cada función social tiene su propio ritmo. Aunque ni por un solo instante hayamos ofrecido estas conjeturas como una verdad ya establecida, creemos, sin embargo, que merece la pena enunciarlas [14], ya que hay serias posibilidades de que las investigaciones que se lleven a cabo para comprobarlas, sean fecundas.

Cualquiera que sea la importancia de este presupuesto, de este trabajo, de él se deriva otra conclusión general sobre la que merece llamarse la atención.

Hemos establecido como una norma de método el que la vida social, bajo cualquiera de sus formas, moral, religiosa, jurídica..., está en función de su sustrato material y varía con ese sustrato, es decir con la masa, la densidad, la forma y la composición de las agrupaciones humanas [15]. Hasta el momento esta hipótesis se ha verificado en algunos casos importantes. Se ha podido comprobar por ejemplo que la respectiva evolución del derecho penal y del derecho civil está en función del tipo morfológico de las sociedades [16], del mismo modo que las creencias individualistas se desarrollan o se debilitan conforme al grado de integración o desintegración de los grupos familiares, confesionales y políticos [17]. La mentalidad de las tribus inferiores refleja directamente su constitución anatómica [18]. Las observaciones y comparaciones sobre las que se apoyan estas diferentes leyes dan siempre lugar a dudas que se extienden *a fortiori* sobre el principio general enunciado en primer lugar. Pues al mismo tiempo que se producen las variaciones de tipo morfológico, pueden producirse otras muchas, sin que los observadores lo sepan, variaciones de las que quizá dependen los fenómenos objeto de estudio. Por el contrario las sociedades esquimales nos ofrecen un ejemplo que Bacon hubiera llamado crucial. En efecto, entre

[12] PORTER (Woolfe), *Rep. Alaska*, pág. 137 (tribu de Icy cape, en el cabo Kay); MURDOCH, pág. 80 (campamento de Imekpun, 1883).

[13] Véanse algunos datos en ese sentido en DURKHEIM, *Le suicide*, págs. 100-102.

[14] Nubert ha llegado recientemente, a propósito de la idea de tiempo, a la hipótesis de un ritmo de vida colectiva que explicaría la formación del calendario. *L'idée de temps dans la religion et la magie*, Rapp. de l'Ecole des Hautes Etudes, 1905.

[15] V. DURKHEIM, *Règles de la méthode sociol.*, 3.ª ed., pág. 137 y ss.

[16] V. DURKHEIM, *La division du travail social*, *passim*.

[17] DURKHEIM, *Le suicide*, libr., II, caps. 2 y 4.

[18] MAUSS y DURKHEIM, "Ensayo sobre algunas formas primitivas de clasificación", *Année Sociol.*, t. VI.

Cuadro II. *Edad y estado civil de los habitantes del distrito de Kuskokwim*[1]

EDAD	POBLACION			SOLTEROS			CASADOS			VIUDOS		
	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres	Total	Hombres	Mujeres
Menores de un año.	84	48	36	84	48	36	—	—	—	—	—	—
1 a 4 años	739	380	359	739	380	359	—	—	—	—	—	—
5 a 9 "	651	323	328	651	323	328	—	—	—	—	—	—
10 a 14 "	535	278	257	532	278	254	2	—	2	1	—	1
15 a 19 "	727	301	426	498	296	202	217	5	212	12	—	12
20 a 24 "	703	358	345	228	176	52	429	175	254	46	7	39
25 a 29 "	564	322	242	60	47	13	424	233	171	80	22	58
30 a 34 "	404	207	197	12	11	1	319	177	142	73	19	54
35 a 39 "	316	160	156	—	—	—	223	134	89	93	26	67
40 a 44 "	246	103	143	1	—	1	171	78	93	74	25	49
45 a 49 "	246	131	115	2	2	—	151	94	57	93	35	58
50 a 54 "	163	81	82	—	—	—	88	55	33	75	26	49
55 a 59 "	107	56	51	—	—	—	59	37	22	48	19	29
60 a 64 "	105	57	48	—	—	—	53	42	11	52	15	37
65 a 69 "	20	10	10	—	—	—	12	8	4	8	2	6
70 a 74 "	7	3	4	—	—	—	3	2	1	4	1	3
75 a 79 "	10	6	4	—	—	—	6	4	2	4	2	2
80 a 84 "	8	4	4	—	—	—	3	3	—	5	1	4
85 a 89 "	4	2	2	—	—	—	—	—	—	4	2	2
90 a 94 "	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
95 a 99 "	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—
100 a 104 "	1	—	1	—	—	—	—	—	—	1	—	1
Totales	5.640	2.830	2.810	2.807	1.561	1.246	2.160	1.067	1.093	673	202	471

[1] Porter, *Rep. Alaska*, pág. 175. Algunos de los datos, como por ejemplo el de la mujer de cien años, es a la vez imposible de comprobar y poco probable. Por otra parte, Porter no ha marcado distinciones entre indios y esquimales, aunque se pueden corregir sus datos con ayuda de los de Petroff, *Rep. Alaska*, págs. 13-15.